O Sagrado

Rudolf Otto

Rudolf Otto

O Sagrado

Tradução: Souza Campos, E. L. de
VALDEMAR TEODORO EDITOR
Niterói – Rio de Janeiro – Brasil
2022

O Sagrado

O racional e o irracional na ideia de Deus

Rudolf Otto

O estremecimento é a melhor parte da humanidade.
Por mais que se familiarize com os sentidos,
Você sempre sentirá o grandioso profundamente comovido.
Goethe

I – O RACIONAL E O IRRACIONAL

Para cada ideia teísta de Deus, mas muito singularmente para a cristã, é essencial que a divindade seja concebida e considerada com precisão rigorosa através de predicados como espírito, razão, vontade, vontade inteligente, boa vontade, onipotência, unidade de substância, sabedoria e outros semelhantes. Ou seja, predicados que correspondem aos elementos pessoais e racionais que o ser humano possui em si mesmo, embora de forma mais limitada e restrita.

Ao mesmo tempo, todos esses predicados são, na ideia do divino, pensados como "absolutos", ou seja, como perfeitos e supremos. Esses predicados são, no entanto, conceitos claros e distintos, acessíveis ao pensamento, análise e até definição. Se chamamos de "racional" o objeto que pode ser pensado desta forma, devemos designar como racional a essência da divindade descrita nesses predicados e, como religião racional, aquela religião que os reconhece e os afirma.

Somente por eles a fé é possível como convicção em conceitos claros, ao contrário do mero “sentimento”.

Não é verdade, pelo menos em relação ao cristianismo, o que disse Goethe: *Sentimento é tudo. Palavra é som e fumaça*. Neste caso, “palavra” é tomada como conceito.

Precisamente, uma das marcas da altura e superioridade de uma religião é, em nossa opinião, possuir “conceitos” e conhecimento __ ou seja, conhecimento de fé __ do suprassensível em conceitos como os citados e outros a seguir. E um sinal muito essencial __ embora não único ou principal __ da superioridade do cristianismo sobre outras formas e graus de religião é que ele tem conceitos de clareza eminente, transparência e plenitude.

Devemos enfatizar isto logo no início e com toda a força. Mas então devemos superar um erro que pode levar a uma visão parcial e incorreta e isto é a ideia de que predicados racionais __ os indicados e outros semelhantes __ exploram e esgotam a essência da divindade. Podem dar motivo para este erro o estilo e a riqueza de conceitos usados na linguagem religiosa, o tom pedagógico das palestras e sermões e até mesmo às próprias Escrituras Sagradas.

Neles, o elemento racional ocupa o primeiro plano e, assim, parece que o racional é tudo. Mas que o racional apareça no primeiro plano é algo que pode ser esperado de antemão, pois toda linguagem, na medida em que consiste em palavras, deve transmitir principal-

mente conceitos. E quanto mais claro e inequívoco esses conceitos forem, melhor será a linguagem. Mas, mesmo que predicados racionais estejam comumente no plano mais visível, eles deixam a ideia de divindade tão inexata que, precisamente, só são válidos a favor de algo irracional.

Eles são, sem dúvida, predicados essenciais e não meramente acidentais, mas são predicados "sintéticos essenciais" e só serão corretamente compreendidos se tomados desta forma, ou seja, como predicados atribuídos a um objeto que os recebe e os sustenta, mas que não é e não pode ser compreendido por eles e, pelo contrário, deve ser entendido de outra forma distinta e peculiar, pois de algum jeito deve ser compreendido. Se não fosse, não poderia, em geral, ser dito nada sobre isso.

A própria mística não acredita que ele seja totalmente incompreensível, mesmo quando o chama de *árreton* (o inefável, o indefinido), pois então a mística deveria consistir em silêncio. Mas a mística tem sido precisamente verborrágica ao extremo.

Aqui tropeçamos, pela primeira vez, com a contraposição entre racionalismo e religião profunda. Esse antagonismo e suas características físicas devem muitas vezes nos ocupar. Mas o primeiro e notável caráter do racionalismo, com o qual todos os outros estão ligados, é apresentado neste momento.

Já foi dito muitas vezes que o racionalismo consiste em negar o milagre, enquanto a atitude contrária ao racionalismo consiste em admiti-lo. Tal diferença é notoriamente falsa ou, pelo menos, muito superficial. A doutrina atual de que o milagre significa uma quebra momentânea da cadeia das causas naturais pelo próprio Ente que as estabeleceu, que é seu dono e senhor delas, é tão grosseiramente "racional" quanto as demais. Muitas vezes os racionalistas admitiram a "possibilidade do milagre" neste sentido e até a construíram *presuntivamente*. Por outro lado, alguns não racionalistas determinados têm sido indiferentes ao problema do milagre.

A verdadeira diferença entre o racionalismo e seu oposto é mais uma qualidade diferente no modo e temperamento ou tom sentimental da própria religiosidade, ou seja, que na ideia de Deus, o elemento racional predomina sobre o irracional ou o exclui completamente ou, inversamente, que o elemento irracional predomina.

A afirmação frequente de que a ortodoxia em si tem sido a mãe do racionalismo é, em parte, muito precisa. Mas não de forma simples, porque, em princípio, foi proposto construir um dogma doutrinário e os místicos mais arrebatados fizeram isso, mas porque, na dogmática, a ortodoxia não encontrou meios de respeitar, sem preconceito, o caráter irracional de seu objeto e preservá-lo vivo na emoção religiosa e então, com evidente ignorância disso, racionalizou a ideia de Deus de uma forma muito unilateral.

Essa tendência de racionalização ainda prevalece hoje. E não só na teologia. Também a investigação de mitos, o estudo da religião dos povos primitivos e dos selvagens, a tentativa de reconstruir os rudimentos e inícios da religião estão sujeitos a ela.

É claro que, nestes casos, os conceitos racionais elevados mencionados acima não se aplicam desde o início. Mas o problema capital é visto nos conceitos e em seu desenvolvimento gradual e outros conceitos e representações de menor valor são construídos como seus precursores. Em suma, a atenção é sempre dada aqui a conceitos e representações que não são exclusivos da esfera religiosa, mas também pertencem à esfera natural das representações humanas.

Por outro lado, com energia e habilidade dignas quase de admiração, fecham os olhos para o caráter peculiar da emoção religiosa, que já estava ativa em suas manifestações mais primitivas. Energia e habilidade mal aplicadas, pois, se em qualquer esfera da vida humana há algo que seja específico e peculiar a ela e que, portanto, só nela acontece e é apresentado, isto está na esfera religiosa.

De fato, os olhos dos inimigos têm visto com maior percepção do que os de muitos amigos da religião ou teóricos neutros. No grupo dos adversários é sabido que o “alvoroço místico” não tem nada a ver com razão.

Oxalá sirva como um incentivo saudável para observar que religião não se reduz a declarações racionais! Se isolarmos em sua

maior pureza os dois elementos, a fim de estabelecer imediatamente sua relação recíproca com toda a precisão, talvez desta forma a religião se faça luz sobre si mesma.

II – O NUMEN E O NUMINOSO

Neste livro tentamos realizar esta tarefa no que diz respeito à peculiar categoria do "sagrado". O "sagrado" é, em primeiro lugar, uma categoria de interpretação e avaliação que ocorre apenas no campo religioso, que se intromete em outros __ como, por exemplo, na ética __ mas que não procede de nenhum deles.

Ele é complexo e entre seus diversos componentes contém um elemento específico e singular que se subtrai da razão, no sentido indicado acima e que é um *árreton*, um inefável, ou seja, o completamente inacessível à compreensão através de conceitos, como em diferentes terrenos acontece com o "belo".

Esta afirmação estaria errada desde o início se o sagrado fosse apenas o que é designado como tal em muitos usos da língua, como na filosofia e normalmente também na teologia. Na verdade, nos acostumamos a usar a palavra "sagrado" em um sentido bastante figurativo e, de modo algum, em seu sentido original, pois geralmente o entendemos como um predicado moral absoluto e que significa o absolutamente bom.

Assim, Kant chama de “sagrada” a vontade que, sem hesitação, no impulso do dever, obedece à lei moral. Na verdade, ela deve ser simplesmente chamada de “vontade moral perfeita”.

Da mesma forma, falamos também da sacralidade do dever ou da lei, quando não se quer falar nada além do que sua necessidade prática e obrigatória para todos.

Mas este sentido não é o mais rigoroso. “Sagrado” inclui, sem dúvida, tudo isto, mas também contém, mesmo para nossos sentimentos, outra coisa: um claro excedente de significação que é o que vamos especificar aqui.

A palavra *sagrado*, ou pelo menos seus equivalentes em hebraico, latim, grego e outras línguas antigas, significava acima de tudo esse excedente de significação e não era entendido, em absoluto ou nunca exclusivamente, no sentido moral. Mas, como nossa compreensão atual da linguagem, sem dúvida, incorpora a moral ao sagrado, será conveniente, na investigação deste elemento peculiar e específico, inventar, pelo menos provisoriamente, para as necessidades deste estudo, uma palavra destinada a designar o sagrado menos seu componente moral, como agora excluímos qualquer outro componente racional.

O que falamos e o que queremos afirmar ou, melhor dito, tornar perceptível ao sentimento, vive em todas as religiões como seu fundo e núcleo e, sem ele, essas religiões não seriam religiões, em

absoluto. Mas, com vigor mais pontiagudo, ele pulsa nas religiões semíticas e, entre elas, de forma bem preeminente, nas bíblicas.

Ele também tem, neste contexto, um nome especial: *qadosch*, que corresponde a *hagios* e *sanctus* e, mais precisamente, *sacer*. É verdade que nas três línguas estas palavras também incluem o "bem", o "absolutamente bom", no mais alto grau de desenvolvimento e maturidade da ideia, certamente.

Então, nós traduzimos estas palavras como *sagrado*. Mas, neste caso, "sagrado" nada mais é do que o resultado de ter esquematizado e preenchido com conteúdos éticos um reflexo emocional, primitivo e característico, que também pode ser indiferente à ética.

No início, quando este elemento específico começa a se desenvolver, todas estes termos significam, sem dúvida, algo muito diferente do bem. Geralmente, os exegetas contemporâneos concordam com isto. Considerar *qadosch* como algo "bom" é justamente descrito como uma interpretação racionalista.

É necessário, portanto, encontrar um nome para este elemento que, em primeiro lugar, o capte na sua peculiaridade e, em segundo lugar, permita designar e incluir todos os seus graus de evolução e todas as suas possíveis subespécies.

Para este fim, vou criar aqui uma palavra: *numinoso*. Ela é formada a partir do prefixo *omen*, *ominosus* (sinal, presságio,

anúncio), mas também a partir de *numen*, *numinous* (vontade divina, poder divino, majestade divina, manifestação divina)[1].

Eu falo de uma categoria peculiar __ o *numinoso* __ explicativa e avaliativa e de uma disposição ou temperamento numinoso da alma, que sobrevive sempre que é aplicado. Mas, como ele é inteiramente original, não pode ser definido em sentido estrito, como ocorre com qualquer elemento original e básico.

A única maneira de ajudar o leitor a compreendê-lo é tentar guiá-lo, através de sucessivas delimitações, até o ponto em que ele emirja em sua mente e se torne consciente. Este procedimento é facilitado ao apontarmos os análogos e os contrários mais característicos do *numinoso* em outras esferas de sentimento mais conhecidas e familiares e ao acrescentarmos: "Nossa incógnita não é esta, mas está relacionada a isto e é oposta àquilo. Não quer pensar nisto agora?"

Isto significa que nossa incógnita não pode ser ensinada no sentido estrito do verbo. Ela só pode ser sugerida, despertada, como acontece com tudo o que provém "do espírito".

III – OS ASPECTOS DO NUMINOSO

Convido o leitor a pensar em um momento de grande impacto e, se possível, exclusivamente religioso.

---

[1] Gaffiot.

Quem não consegue fazer isto ou não experimenta lembranças deste tipo, deve desistir de ler este livro, pois é muito difícil tratar da psicologia religiosa com aqueles que podem analisar suas emoções da puberdade, as dificuldades da sua digestão, as emoções sociais, mas não a emoção devidamente religiosa.

Ele está dispensado, então, para seguir em frente por conta própria, o tanto quanto puder, com os princípios de explicação à sua disposição e que ele interprete o prazer estético como mero prazer sensorial e a religião em função de instintos sociais e utilitários ou até mesmo mais primitivos ainda. Mas o esteta que passa pela particularidade da experiência estética em si mesmo rejeitará com gratidão suas teorias e o religioso mais ainda.

Convidamos também que, no exame e análise desses momentos e estados espirituais de emoção grave e devota, a atenção seja voltada acima de tudo, não à sua parte comum com estados semelhantes de elevação moral, despertado pela contemplação de um bom ato, mas precisamente ao que em seu conteúdo emocional há de privativo e peculiar.

Como cristãos, primeiro encontramos certos sentimentos que, menos intensos, são apresentados a nós em outras esferas: sentimentos de gratidão, de confiança, de amor, de segurança, de submissão humilde, de devoção. Mas nenhum deles e nem todos juntos expressam totalmente o momento religioso. As características da emoção

religiosa, o solene desta emoção singular, que só ocorre no campo religioso, permanecem não expressas.

Schleiermacher trouxe à tona um elemento muito notável dessa emoção: a sensação de "dependência absoluta". Mas devemos fazer duas objeções à sua importante descoberta. A sensação a que Schleiermacher realmente se refere não é, se olharmos para seu tom e coloração, uma sensação de dependência no sentido "natural" da palavra, ou seja, tal como pode ocorrer em outras esferas da vida, na forma de uma sensação de inadequação própria, impotência e sujeição às condições do ambiente.

Há, sem dúvida, com estas sensações, uma certa correspondência, em virtude da qual podemos analogicamente sinalizá-la, podemos "explicá-la" por elas e aludir a ela por elas, para que o objeto se faça perceptível por si só. Mas o que nos referimos é, por sua vez, algo que se distingue por sua "qualidade" dessas sensações análogas.

É verdade que o próprio Schleiermacher diferencia a sensação religiosa de dependência de outras sensações de dependência. Mas apenas como o absoluto difere do meramente relativo, o perfeito e o supremo, de um de seus graus, mas não por causa de sua qualidade peculiar. Ele não percebeu que a expressão "sensação de dependência" é apenas uma aproximação por analogia à verdadeira sensação que ele queria definir.

Será que está mais claro, graças a esta série de comparações e contrastes, o que quero dizer, embora, sem ser capaz de expressá-lo de outra forma, precisamente por se tratar de um dado original e primário, portanto, de um dado que está na mente e que só pode ser determinado por ele mesmo?

Um exemplo bem conhecido veio em meu auxílio, em que o elemento a que me refiro é sentido com intensidade severa. Quando Abraão ousa falar com Deus sobre o destino dos sodomitas, ele diz: *Não leveis a mal, se ainda ouso falar ao meu Senhor, embora seja eu pó e cinza*[2].

Esta é a "sensação de dependência" autoconfessada e percebida, que é muito maior e muito diferente das sensações "naturais" de dependência. Eu também procuro um nome para ele e o chamo de "sensação de criatura", ou seja, a criatura sente que ela se funde e mergulha em seu próprio nada e desaparece diante Daquele que está acima de todas as criaturas.

É fácil perceber que esta expressão não nos proporciona um conhecimento conceitual deste fenômeno indefinível. Mas o que importa aqui não é apenas o que a nova expressão sozinha pode designar, esse componente de inundação e da própria nulidade diante de algo avassalador qualquer, mas exclusivamente diante de algo avas-

---

[2] Gênesis 18: 27.

salador determinado. Mas o que é indescritível é precisamente o que esse algo avassalador determinado é. Uma ideia dele só pode ser estabelecida pelo tom peculiar e pelo conteúdo do sentimento de reação que temos que experimentar dentro de nós mesmos.

O segundo defeito[3] da definição de Schleiermacher é que ele quer determinar o conteúdo real da emoção religiosa pela sensação de dependência ou, como dizemos agora, pela "sensação de criatura". Em sua opinião, o sentimento religioso seria, imediata e principalmente, um sentimento de mim mesmo, o sentimento de uma condição peculiar minha, ou seja, da minha dependência. Só por conclusão lógica, atribuindo meu estado a uma causa externa a mim, é que eu, segundo Schleiermacher, encontro o divino.

Mas isto é totalmente contrário à realidade psicológica. Invés disso, a "sensação de criatura" é apenas um momento e um efeito subjetivo. Ele é, por assim dizer, a sombra de outra sensação, que se refere a um objeto fora de mim.

Isto, precisamente, é o que é o numinoso. Apenas onde o *numen* é vivido como presente, como no caso de Abraão, ou onde algo de caráter numinoso é sentido ou onde a mente se volta para ele por conta própria, ou seja, apenas quando podemos aplicar a categoria do numinoso, a "sensação de criatura" pode surgir na mente, como seu

[3] Mais tarde, será ocasião para se referir a um terceiro defeito.

reflexo. Este é um fato tão claro da experiência que deve ser a primeira coisa a se impor ao psicólogo ao analisar a experiência religiosa.

Em seu livro **The Varieties of Religious Experience**, William James diz, quase ingenuamente, quando faz alusão à origem dos deuses gregos:

> *Não precisamos entrar na origem dos deuses gregos. Mas todos os nossos exemplos levam à seguinte conclusão: é como se na consciência humana houvesse a sensação de algo real, um sentimento de algo existente realmente, a representação de algo que existe objetivamente, uma representação mais profunda e mais válida do que qualquer uma das sensações isoladas e singulares pelas quais, segundo a opinião da psicologia contemporânea, a realidade é atestada*[4].

Como, do seu ponto de vista pragmático e empírico, o caminho que leva ao reconhecimento das faculdades cognitivas e das bases das ideias está bloqueado na própria mente, James tem que recorrer a pressupostos um tanto quanto estranhos e misteriosos para explicar esses fatos. Mas ele claramente compreende o fato em si e é realista o suficiente para não interpretá-lo.

Mas, no que diz respeito a essa "sensação de realidade" como dados primários e imediatos, ou seja, para o que diz respeito à sensa-

---

[4] James, William. *Varieties of Religious Experience*.

ção de algo numinoso dado objetivamente, a “sensação de dependência” __ ou melhor, a “sensação de criatura” __ é, todavia, um efeito posterior, ou seja, é uma desvalorização do sujeito com relação a si mesmo.

Consequentemente, a sensação da minha “dependência absoluta” tem como suposição prévia o sentimento da “superioridade ou inacessibilidade absoluta” dele[5].

Mas, o que é e como é, objetivamente, tal como o sinto fora de mim, isto que chamamos de “numinoso”?

IV – MYSTERIUM TREMENDUM

Dissemos antes que o numinoso é irracional, ou seja, não explicável através de conceitos e uma ideia sobre ele só pode surgir através da peculiar reação emocional que ele provoca na mente. Assim, ele é “algo que apreende e move a alma com esta ou aquela tonalidade afetiva”. Nosso problema então consiste em indicar o que é essa tonalidade afetiva, tentando evocá-la através de analogias e contrastes com outras emoções relacionadas e por meio de expressões simbólicas.

Consideremos os elementos mais profundos e fundamentais em toda emoção religiosa forte e sinceramente sentida. Fé na salva-

[5] Zu Schleiermacher vergl. man in R. Otto: West-östliche Mystik, L. Klotz Verlag, Gotha 1926, das im Nachtrage über ihn ausführlicher Gesagte.

ção, confiança, amor; tudo isso está lá. Mas, acima e além disso, há um elemento que também pode ocasionalmente, bem à parte deles, nos afetar profundamente e ocupar a mente com uma força quase desconcertante.

Vamos acompanhá-lo com todo esforço de simpatia e intuição imaginativa onde quer que seja encontrado, na vida daqueles que nos rodeiam, em súbitas e fortes ebulições de devoção pessoal e nos estados de espírito que tais ebulições evidenciam, nas fixas e ordenadas solenidades de ritos e liturgias e novamente na atmosfera que se desprende dos antigos monumentos e edifícios religiosos, nos templos e nas igrejas. Se fizermos isso, descobriremos que estamos lidando com algo para o qual existe apenas uma expressão apropriada: *mysterium tremendum*.

Trata-se de uma sensação que pode vir varrendo como uma maré suave, impregnando a mente com um clima tranquilo de adoração mais profunda. Ele pode passar para uma atitude mais firme e duradoura da alma, continuando, por assim dizer, vibrante e ressonante emocionalmente, até que finalmente se extingue e a alma retoma seu humor "profano", não religioso da experiência cotidiana.

Ele pode explodir em erupção repentina das profundezas da alma com espasmos e convulsões ou levar às mais estranhas excitações, ao frenesi intoxicado, ao transporte e ao êxtase. Ele tem suas formas selvagens e demoníacas e pode afundar em um horror e es-

tremecimento quase pavoroso. Ele tem seus antecedentes brutos e bárbaros e suas manifestações primais e novamente pode se desenvolver para algo belo, puro e glorioso. Ele pode se tornar a humildade silenciosa, trêmula e muda da criatura na presença de alguém ou de algo. Na presença daquilo que é um mistério inexprimível e acima de todas as criaturas.

É novamente evidente que aqui também nossa tentativa de descrevê-lo por meio de um conceito é mais uma vez meramente negativa. Conceitualmente, *mysterium* denota meramente aquilo que está oculto e é esotérico, aquilo que está além da concepção ou compreensão, que é extraordinário e desconhecido. O termo não define o objeto mais positivamente em seu caráter qualitativo.

Mas, embora o enunciado na palavra seja negativo, o que se quer dizer é algo absoluta e intensamente positivo. Esse positivo puro podemos experimentar nas emoções. Emoções que nossa discussão pode ajudar a esclarecer para nós, na medida em que as despertarmos realmente em nós mesmos.

1. O elemento *tremendum* (terrível).

Entre as qualidades positivas do fenômeno, a primeira que surge é expressa pelo adjetivo “terrível”. *Tremor*, propriamente, é apenas medo. É um sentimento “natural” bem conhecido, mas que nos serve aqui, como analogia, para designar um tipo específico de rea-

ção emocional que é, de fato, semelhante ao medo e que, portanto, pode ser aplicado analogicamente ao fenômeno, mas que é algo bem diferente do medo propriamente.

Existem termos equivalentes em algumas línguas, sendo que algumas o denotam exclusivamente e outras se referem ao medo que é mais do que medo. Por exemplo, o hebraico *hiq'disch* (santificar, sacralizar algo no coração). Este termo significa se relacionar com algo através de um medo particular, bem diferente do medo comum. Isto se presta bem para entrar na categoria do numinoso.

O Velho Testamento é rico em expressões semelhantes a esta sensação. Especialmente notável é o *emat Jahveh*, o "terror a Javé", que ele pode derramar, despachando quase como um demônio e que se apodera de uma pessoa com efeito paralisante. Ele está intimamente relacionado com o *deima panikon* (pânico aterrorizante) dos gregos.

Observe-o em Êxodo: *Enviarei diante de ti o meu terror e semearei o pânico em todos os povos entre os quais chegares e porei todos os teus inimigos em fuga diante de ti*[6] e em Jó: *Que Deus retire sua vara de cima de mim, para pôr um termo a seus medonhos terro-*

---

[6] Êxodo 23: 27.

res. Afasta de sobre mim a tua mão e põe um termo ao medo de teus terrores[7].

Isto é um terror carregado de um espanto interior, que nenhuma criatura, nem mesmo a mais ameaçadora e avassaladora poderia incutir. Ele tem algo de fantasmagórico.

A língua grega expressa isto com a palavra *sebastós* (augusto). A língua grega expressa-o com a palavra *sebastós*. Os primeiros cristãos perceberam claramente que o título de *sebastós* não convinha a qualquer criatura e nem mesmo ao imperador, porque era uma denominação para o *numen*. Incorria-se, portanto, na idolatria, quando a condição de *numen* fosse aplicada a uma pessoa, ao chamá-la de *sebastós*.

Das línguas modernas, o inglês tem as palavras *awe* (temor, veneração) e *aweful* (terrível, aterrorizante), que, no seu sentido mais profundo e especial, se aproximam muito do nosso significado. A frase: *he stood aghast* (ele ficou horrorizado) é sugestiva desta ligação.

A língua alemã só copia, da linguagem das Escrituras, o termo *heiligen* (santificar). Ela só possui termos que descrevem os estágios mais rudes, inferiores, preliminares e subordinados deste fenômeno. São eles: *Grausen* (horror) e *Sich Grauen* (temor). Para os estágios

---

[7] Jó 9: 34 e 13: 21.

superiores, há *Erschauern* (calafrio), que descreve de forma bastante definitiva e predominante a emoção envolvida no fenômeno. Além destes, há *Schauervoll* (assustador) e *Schauer* (arrepiante), que podem ser aplicados ao fenômeno.

Termos mais grosseiros e vernáculos para as formas inferiores é *Gruseln* (rastejar) e *Grasen* (pastar). Neles e também em *gräßlic* (horripilante), o momento numinoso é muito definitivamente representado e descrito. Da mesma forma *Greuel* (abominação) é originalmente um numinoso negativo, por assim dizer. Lutero o usa com este sentido e com razão para traduzir o *schiqqüß* hebraico.

Em minha discussão sobre o animismo de Wundt, sugeri a expressão *die Scheu* (o pavor), para este fenômeno. Nela, o elemento específico do fenômeno só fica salientado quando colocado entre aspas, mas ele também se aplica ao *religiöse Scheu* (pavor religioso). Seu estágio inicial é o *dämonische Scheu* (pavor demoníaco) que é igual a *panischer Schrecken* (terror pânico) com seu descendente apócrifo, o *gespenstischen Scheu* (terror fantasmagórico) e sua primeira manifestação é a sensação de algo sinistro (*Unheimliche*, em alemão e *uncanny*, em inglês).

Todo o desenvolvimento da história da religião procedeu desse "pavor" inicial em sua forma crua, dessa sensação de algo "sinistro" que, em algum momento irrompeu como um elemento novo e estranho na mente do ser humano pré-histórico. Nele estão enraizados

todos os “demônios”, “deuses” e quaisquer outras coisas que a “percepção mitológica” (Wundt) ou “fantasia” produziu no caminho da reificação desse fenômeno.

Quando este fenômeno não é reconhecido como um primeiro fator e impulso fundamental específico que não é derivado dos outros, todas as explicações da origem da religião pelo animismo, magia ou psicologia popular são condenadas antecipadamente ao erro e deixam escapar a verdadeira essência do problema[8].

Quando Lutero diz que o ser humano “natural” não pode temer Deus, isto não é apenas psicológica e logicamente correto, mas deve ser acrescentado que o ser humano natural não pode sequer ter medo, no verdadeiro sentido da palavra, pois o temor de que falamos não é um medo natural, comum, mas já é um primeiro despertar de uma sensação de algo misterioso, ainda que na forma grosseira de algo “estranho”.

Trata-se de uma primeira avaliação segundo uma categoria que não está e nem se refere a objetos naturais e isto só é possível para

---

[8] Cf. em *Theologische Rundschau* (1910, primeiro caderno) meu ensaio em "Mito e Religião na Psicologia dos Povos de Wundt", reimpresso em meus *Ensaios* e o artigo do *Deutsche Literatur Zeitung* (1910, num. 38). Em pesquisas recentes, especialmente as de Marett e Söderblom, acho uma confirmação bem-vinda desse trabalho. No entanto, nenhum deles nota, com a precisão necessária, o caráter nitidamente peculiar a esse pavor, que oferece uma diferença de qualidade com outras emoções naturais. Mas Marett chega muito perto disso. Veja seus estudos, que foram justamente ditos para abrir novos caminhos: R. T. Marett, *The Threshold of Religion* (Londres, 1909) e N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens* (Leipzig, 1915). Por fim, minha nota sobre eles em *Theologische Literatur Zeitung* (janeiro de 1915).

alguém em que uma predisposição mental peculiar e única foi despertada e que é diferente da "natural", que inicialmente se manifesta de forma brusca e tosca, mas que, no entanto, já revela uma nova função ou forma especial de sentir e avaliar da mente humana.

Examinemos inicialmente as primeiras, primitivas e toscas expressões desse "pavor numinoso". Sob a forma de "terror demoníaco", ele é característico da chamada "religião primitiva", como um impulso ingênuo, cru e primal. Mais tarde, isto e as fantasias que gerou dão lugar aos estágios e formas mais elevados de desenvolvimento aos quais chega a evolução desse misterioso impulso, ou seja, a sensação do numinoso.

Mas, mesmo nos casos em que esse sentimento há muito atingiu suas expressões superiores e refinadas, seus estímulos primários podem ingenuamente surgir novamente no espírito e serem sentidos novamente. Isto é demonstrado pelo encanto duradouro que, mesmo nos estados mais altos da cultura sentimental, o medo tem em contos de duendes e espectros.

Deve-se notar que esse temor também produz um efeito "físico" reacional, que nunca ocorre como no medo natural. "Um frio gelado atravessou o corpo", "Eu fico arrepiado", é comum se ouvir. O calafrio deste medo é algo "sobrenatural".

Quem fizer uma análise mais precisa também perceberá que esse pavor não se distingue do natural apenas pelo seu grau e poten-

cialização. Pode ser tão forte que “congela a medula”, “arrepia os cabelos” e faz as “pernas bambearem”.

Mas, outras vezes é um comoção leve e suave, algo como uma oscilação fugaz e quase imperceptível do humor. Tem suas próprias exaltações, mas não é a exaltação de qualquer outro pavor.

Nenhuma das espécies de medo “natural” pode se tornar, por simples acréscimo, um pavor numinoso. Em suma, eu posso estar cheio, transbordante, de medo, de angústia, de horror, sem que haja um traço da sensação de algo sinistro.

Enxergaríamos mais claramente nesta questão se a ciência psicológica houvesse se decidido estudar as emoções como diferenças qualitativas e separá-las e equipá-las de acordo. Estamos sempre impedidos pela divisão muito grosseira de “prazer” e “desprazer”.

Não é permitido diferenciar prazeres apenas como diferentes graus de tensão da mesma sensação. Pelo contrário, são sensações de diferentes tipos, segundo a mente está em um estado de prazer ou contentamento, de alegria, de fruição estética, de elevação moral, de beatitude religiosa, de emoção devota. Todos estes estados têm, é verdade, correspondências mútuas e semelhanças e, por isso, são compreendidos em uma “classe” comum, distinta de outros tipos de manifestações psíquicas. Mas este conceito de classe não nos autoriza a considerar as diferentes espécies como graus mais ou menos

intensos da mesma coisa, nem a explicar por ele a essência peculiar de cada um dos sentimentos que ele cobre.

A sensação numinosa está muito distante, em suas notas superiores, do simples pavor demoníaco. Mas isso não nega sua descendência comum e parentesco.

Mesmo onde a crença nos demônios há muito tempo se elevou para a forma de crença nos deuses, os deuses sempre preservam, porque eles são *numens*, algo de seu primeiro caráter fantasmagórico, ou seja, a característica do que perturba e intimida, que é completada e aperfeiçoada em sua subliminalidade ou esquematizada nele. E esse componente emocional dificilmente desaparece no estágio mais elevado, ou seja, na pura crença em Deus e nem precisa desaparecer; ele só é apaziguado e enobrecido.

Esse tremor primário se repete na forma infinitamente enobrecida de um tremor e um entorpecimento da mente que atinge suas últimas raízes. Mesmo no culto cristão ele se apodera da mente com violência nas palavras “santo, santo, santo”, como acontece no cântico Tersteegens:

> *Deus está presente.*
> *Que tudo em nós se silencie*
> *E se humilhe intimamente diante dele.*

Aqui, ele perdeu o poder de perturbar os sentidos, mas manteve o poder indizível de nos subjugar. Ele se tornou um medo místico e

dá origem, na pessoa, como um reflexo concomitante, ao já descrito "sensação de criatura", a sensação da própria nulidade e aniquilação diante do espanto sentido.

Este componente emocional do temor numinoso, quando relacionado a um objeto numinoso que é sua causa, mostra uma propriedade relacionada ao *numen*, que possui um papel importante em nossos textos sagrados e produziu, por causa de seu significado incompreensível e enigmático, dificuldades incalculáveis para teólogos e exegetas. Trata-se do *orgé*, a ira de Javé, que no Novo Testamento reaparece como *orgé theoy* (ira de Deus).

Mais adiante vamos examinar as passagens do Antigo Testamento no qual o parentesco entre a ira divina e o aspecto demoníaco do *numen* em questão se torna sensível. A ira de Deus tem sua clara correspondência na representação da misteriosa *ira deorum*[9], que aparece em muitas religiões.

Quando se examina o panteão indiano, parece que há nele deuses que são feitos exclusivamente dessa tal ira e até mesmos os mais elevados deuses em misericórdia da Índia também possuem sua forma de "ira", o *krodha-murti* e os deuses irados, inversamente, a sua forma benevolente.

---

[9] Quando você examina o panteã dos deuses indianos parece que há deuses que são constituídos apenas por esta ira e que mesmo os deuses graciosos têm, além de sua forma gentil, outra colérica (kro-dha-murti) e vice-versa e que também os coléricos têm sua forma gentil.

Os aspectos estranhos da “ira de Javé” sempre foram notados. Em primeiro lugar, em algumas passagens do Antigo Testamento fica claro que essa “ira” não tem nada a ver com qualidades morais. Ela simplesmente se inflama e irrompe como uma faísca, como uma “força da natureza”, como dizem, como a eletricidade armazenada que se descarrega naquele que se aproxima demais dela. Ela é “imprevisível” e “voluntariosa”.

Para alguém que só está habituado a pensar na divindade de acordo com seus predicados racionais, isso pode parecer capricho e paixão voluntariosa, uma visão que os devotos do Antigo Testamento certamente teriam rejeitado enfaticamente, pois, para eles, isso, de forma alguma, é uma diminuição da santidade, mas uma expressão natural e essencial da própria “santidade” e algo totalmente inevitável.

E com razão, pois essa ira é o próprio *tremendum*, que __ em si mesmo, é completamente irracional __ é percebido e interpretado aqui através de uma correspondência ingênua com a esfera racional, ou seja, da vida humana comum. E, de fato, essa analogia, na verdade, como tal, sempre mantém seu valor e, na realidade, é inevitável na expressão da emoção religiosa.

Não há dúvida de que o cristianismo também tem algo a ensinar sobre a “ira de Deus”, apesar do que Schleiermacher e Ritschl dizem.

Ficará novamente evidente que, no uso da expressão “ira de Deus”, não estamos preocupados com um “conceito” intelectual genuíno, mas apenas com uma espécie de substituto ilustrativo de um conceito. “Ira” aqui é o “ideograma” de um elemento emocional único na experiência religiosa, um elemento cujo caráter singularmente assustador e inspirador deve ser gravemente perturbador para aquelas pessoas que não reconhecerão nada na natureza divina além de bondade, gentileza, amor e uma espécie de intimidade confidencial. Em poucas palavras, apenas aqueles aspectos de Deus que possuem relação positiva com o ser humano.

Essa ira, que é erroneamente chamada de natural, mas que, na realidade, é não natural, ou seja, é numinosa, torna-se racional quando é gradualmente enxertada e derramada nela a concepção ético-racional da justiça divina na punição de falhas morais.

Mas na representação bíblica da justiça divina é claramente observado que a significação original ainda está misturada com a suposta. O irracional sempre se contorce e brilha na “ira de Deus” e lhe dá um terror que o “ser humano natural” é incapaz de sentir.

Ao lado da “ira” ou “ira de Javé” está a expressão relacionada: o “ciúme de Javé”. O estado mental denotado pela frase “ser ciumento por Javé” também é um estado de espírito numinoso, no qual características do *tremendum* passam para a pessoa que tem essa expe-

riência. Observem a expressão drástica no Salmo: *O ciúme pela vossa casa me consumiu*[10].

2. O elemento da prepotência (*majestas*).

Podemos resumir o que desenvolvemos até agora sobre esse *mysterium tremendum* com a expressão: inacessibilidade absoluta. Mas, imediatamente devemos dizer que, para esgotar seu sentido completamente, outro elemento deve ser acrescentado a ela. Trata-se do elemento do poder, da prepotência, da arrogância, da onipotência.

Para designar este elemento, eu escolho a palavra “majestade”, sobretudo porque esta palavra ainda conserva em nossa linguagem corrente um leve traço do *numinoso*. Por este motivo, para o sentimentalismo religioso, este termo, aplicado a uma pessoa, soa quase como uma blasfêmia.

O elemento *tremendum* fica então integralmente reproduzido com a expressão *tremenda majestas*. Este segundo elemento de majestade pode continuar vividamente preservado onde o primeiro, a inacessibilidade, retrocede e morre, como por ser visto na mística.

É especialmente em relação a este elemento de majestade ou de sobrepujança absoluta que o “sentimento de criatura”, da qual já falamos, entra em cena, como uma espécie de sombra ou reflexo subje-

---

[10] Salmo 68: 10.

tivo dela. Assim, em contraste com “o avassalador” do qual somos conscientes como um objeto contra o eu, há o sentimento de submersão própria, de ser apenas “pó e cinzas” e nada. E isso forma a matéria-prima numinosa para o sentimento de humildade religiosa[11].

Aqui devemos voltar mais uma vez à expressão de Schleiermacher para o que chamamos de “sensação de criatura”, ou seja, a “sensação de dependência”. Encontramos falhas nesta frase antes, porque Schleiermacher toma como base e ponto de partida o que é apenas um efeito secundário e ele se propõe a mostrar uma consciência do objeto religioso apenas por meio de uma inferência da sombra que lança sobre a autoconsciência.

Temos agora mais uma crítica a fazer contra ela. Por “sensação de dependência” Schleiermacher quer dizer consciência de ser condicionado (como o efeito pela causa) e assim ele desenvolve as implicações disto logicamente em seu capítulo sobre Criação e Preservação. Do lado da divindade, o correlato à “dependência” seria, portanto, a “causalidade”, ou seja, o caráter de Deus como causador e condicionador de tudo.

Mas o sentido disto não entra de forma alguma naquela emoção religiosa imediata e direta que temos no momento do culto e que podemos recuperar, em certa medida, para análise. Pelo contrário, ele

[11] Cf. R. R. Marett, ‘The Birth of Humility’, in The Threshold of Religion, 2nd ed., 1914.

pertence decididamente ao lado racional da ideia de Deus, suas implicações admitem uma determinação conceitual precisa e brota de uma fonte completamente distinta.

A diferença entre o "sentimento de dependência" de Schleiermacher e o que encontra expressão típica nas palavras de Abraão já citadas pode ser expressa como aquela entre a consciência da criação e a consciência da criatura. Em um caso, você tem a criatura como obra do ato criador divino e no outro, a impotência e o nada absoluto contra o poder avassalador; pó e cinzas contra a "majestade". Em um caso, você tem o fato de ter sido criado e no outro, a condição de ser criatura. E assim que o pensamento especulativo passa a se preocupar com este último tipo de consciência __ assim que passa a analisar essa "majestade"' __ somos apresentados a um conjunto de ideias bem diferentes daquelas de criação ou preservação.

Primeiro nos deparamos com a ideia da *annihilatio* (aniquilação) do eu e depois, como seu complemento, a ideia do transcendente como realidade única e inteira. Estas são as notas características da mística em todas as suas formas, embora de conteúdo diverso. Pois uma das características principais e mais gerais da mística é justamente essa autodepreciação (tão claramente paralela ao caso de Abraão), a estima de si mesmo, do "eu" pessoal, como algo não perfeito ou essencialmente real, ou mesmo como mera nulidade, uma autodepreciação que vem a exigir sua própria realização na prática, ao

rejeitar a ilusão da individualidade e, assim, contribuir para a aniquilação do eu.

E, por outro lado, a mística leva a uma valorização do objeto transcendente de sua referência como aquilo que, pela plenitude do ser, permanece supremo e absoluto, de modo que o eu finito contrastado com ele se torna consciente, mesmo em sua nulidade, de que "Eu sou nada, Vós sois tudo".

Nisto não há nenhum pensamento de qualquer relação causal entre Deus, o criador e o eu, a criatura. O ponto de partida da especulação não é uma "consciência de dependência absoluta" de mim mesmo como resultado e efeito de uma causa divina, pois isso levaria de fato a insistir na realidade do eu. Ele parte de uma consciência da absoluta superioridade ou supremacia de um poder diferente de mim e é somente quando recorre a termos ontológicos para atingir seu fim __ termos geralmente retirados da ciência natural __ que esse elemento do *tremendum* originalmente apreendido como "plenitude do poder", se transmuta em "plenitude do ser".

Veja a seguinte expressão de um místico cristão:

> *O homem se funde e derrete em seu próprio nada, em sua pequenez. Quanto mais clara e pura a grandeza de*

Deus aparece para ele, mais ele reconhece sua pequenez[12].

Ou as palavras do místico maometano Bajesid Bostami:

> *Então, o Senhor, o muito alto, descobriu seu segredo para mim e me revelou toda a sua glória. Lá, enquanto eu o contemplava, não com os meus, mas com seus próprios olhos, eu vi que minha luz, comparada com a dele, não era nada além de trevas e escuridão. E que minha grandeza e minha magnificência não eram nada ante a dele. E quando, com os olhos da verdade, examinei as obras de piedade e devoção que eu havia feito em seu serviço, reconheci o ponto em que todas procediam dele e não de mim*[13].

Observe-se também os ensinamentos de Mestre Eckhart sobre a pobreza e a humildade. Quanto mais miserável e humilde o ser humano se torna, mais Deus se torna tudo em todos, mais Ele se converte no Ser e Existência por excelência. Ou seja, para Eckhart, o conceito "místico" de Deus está em pé de igualdade com a *majestas* divina e a humildade humana. Ou seja, não é um dos conceitos do plotinismo (*Cuide para que Deus o engrandeça*), mas está mais em

---

[12] C. Greich, *Die deutsche Mystik in Predigerorden* (A Mística Alemã na Ordem dos Pregadores), p. 144 e seg.

[13] Tezkereh-Evlia. *Tadhkiratu l'avliya* (Memórias dos amigos de Deus". Acta sanctorum, traduzido por de Courteille, Paris, 1899, p. 132.

conformidade com a experiência de Abraão: *Se então te revelaste, eis que Eu sou e tu não és*[14].

Isto leva novamente à menção da mística. Nenhuma mera investigação sobre a gênese de uma coisa pode lançar alguma luz sobre sua natureza essencial e, portanto, é irrelevante para nós como a mística surgiu historicamente. Mas, essencialmente, a mística é a ênfase em um grau muito alto __ na verdade, a ênfase excessiva __ nos elementos não racionais ou suprarracionais da religião e só é inteligível quando assim compreendida[15].

As várias fases e fatores do não racional podem receber ênfase variável e o tipo de misticismo diferirá conforme alguns ou outros caiam em segundo plano. O que estamos analisando, no entanto, é uma característica que se repete em todas as formas da mística em todos os lugares e não é nada além do que a "sensação de criatura" enfatizada ao máximo e em excesso, com a expressão significando, se podemos repetir o contraste já feito, não "sensação da nossa criação", mas "sensação da nossa condição de criatura", isto é, a consciência da pequenez de toda criatura diante daquilo que está acima de todas as criaturas.

---

[14] Spamer, Texte aus derdeutschen Mystik, S. 52.
[15] Cf. Fr. Delekat, *Was ist Mystik* (O que é mística), en Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1921, p. 274.

Uma característica comum a todos os tipos de misticismo é a identificação, em diferentes graus de completude, do eu pessoal com a realidade transcendente. Essa identificação tem uma fonte própria, com a qual não estamos preocupados aqui e brota de "momentos" de experiência religiosa que exigiriam tratamento separado.

A "identificação" por si só, porém, não é suficiente para a mística. Deve ser identificação com algo que é, ao mesmo tempo, absolutamente supremo em poder e realidade e totalmente não racional. E é entre os místicos que mais encontramos esse elemento da consciência religiosa.

Récéjac notou isso e escreveu:

> *O misticismo começa com o medo, com o sentimento de dominação universal e invencível e depois se torna um desejo de união com o que assim domina*[16].

E alguns exemplos muito claros disso, tirados da experiência religiosa dos dias atuais, são encontrados em William James[17]:

> *A quietude perfeita da noite ficou emocionada por um silêncio mais solene. A escuridão tinha uma presença que era ainda mais sentida porque não era vista. Eu não poderia ter duvidado mais que Ele estava lá do que eu estava. Na verdade, eu me senti, se fosse possível, o menos real dos dois.*

---

[16] *Essai sur les fondements de la connaissance mystique* (Paris, 1897), (p. 90).
[17] Op. cit., p. 66.

Este exemplo é particularmente instrutivo quanto à relação do misticismo com as "sensações de identificação", pois a experiência aqui relatada estava a ponto de passar para ele.

> *Eu estava só com ele. Não o buscava, mas sentia a perfeita união do meu espírito com o dele.*

Compare também com a experiência na p. 70:

> *O que senti nessas ocasiões foi uma perda temporária da minha própria identidade.*

Mas o que aconteceu com Abraão, Eckart e James pode ser encontrado ainda hoje e com traços de uma experiência claramente mística. Em um anúncio de um livro sobre a África do Sul, encontro o seguinte relato:

> *O autor repete algumas palavras significativas, pronunciadas por um daqueles bôeres altos, poderosos, obstinados e silenciosos que ele nunca ouvira falar de nada mais profundo do que suas ovelhas e gado e os hábitos dos tigres-leopardos, sobre os quais ele era uma autoridade. Depois de dirigir por cerca de duas horas por uma grande planície africana sob o sol quente, ele disse lentamente no Taal: "Há algo que eu queria perguntar a você há muito tempo. Você é estudado. Quando você está sozinho na savana assim e o sol brilha tanto nos arbustos, algumas vezes não lhe parece que algo fala? Não é qualquer coisa que você ouve com o ouvido, mas é como*

*se você ficasse **muito pequeno** e o outro **muito grande**. Então as pequenas coisas domésticas parecem **nada**"*[18].

3. O elemento energia.

Por último, junto com os elementos anteriores do *numen*, que designamos com as palavras *tremendum* e *majestas*, corre e se mistura um terceiro, que gostaria de chamar de a *energia* do numinoso. Ele é sentido de forma particularmente vívida no *orgé*, ou ira e atrai as expressões simbólicas da vivacidade, paixão, natureza afetiva, vontade, força, movimento, excitação, atividade e impulso[19].

Estes traços ou características com que se apresenta se repetem, sem mudança essencial, desde os graus inferiores do demoníaco até a representação do Deus "vivo". Eles formam o momento do *numen* em que, onde ele é vivenciado, ele ativa a mente humana, a torna "zelosa", a enche de tremenda tensão e dinamismo, seja no ascetismo, seja no zelo contra o mundo e a carne, seja no trabalho heroico e na ação em que a excitação irrompe.

Eles constituem o aspecto e o sentimento que mais despertaram a oposição contra o Deus "filosófico", pensado e definido pela especulação racional. Onde quer que tenha surgido este Deus "vivo", os filósofos sempre o condenaram como "antropomorfismo".

---

[18] In The Inquirer, 14. July, 1923, uber O. Schreiner: Thoughts on South Africa.
[19] Os *mobilitas Dei*, de Lactâncio.

E com razão, na medida em que seus próprios defensores, em sua maioria, julgaram mal o caráter meramente analógico de seus termos, que retiraram do reino da mente humana. Erradamente, na medida em que, apesar desse erro, um elemento genuíno, ou seja, irracional do *theîon* (o *numen*) foi corretamente sentido e a própria religião ficou protegida contra sua racionalização.

Onde quer que se tenha lutado pelo Deus "vivo" e pelo voluntarismo, os irracionalistas lutaram contra os racionalistas, como Lutero contra Erasmo. E a *omnipotentia dei* de Lutero em seu *De servo arbitrio* nada mais é do que a conexão das *majestas* como superioridade absoluta com essa "energia" como o inquieto, um inquieto insistente, ativo, compelidor, vivo.

Esse elemento energético também vive muito fortemente na mística, pelo menos na "voluntarista", na mística do amor. Aparece no fervor devorador do amor, cuja violência penetrante o místico mal pode suportar, que o esmaga e que ele pede para ser abrandado, para que ele mesmo não pereça e que, em seu impulso, ele transforma drasticamente. E nessa ânsia, esse *amor* ainda tem sua afinidade palpável com a própria *orgé* consumidora e escaldante. É a mesma energia, apenas transformada e apresentada de forma diferente. "O amor não é nada além de uma ira extinta", diz um místico.

Nas especulações de Fichte sobre o absoluto como uma gigantesca ânsia febril de agir e na "vontade" demoníaca de Schopenhauer

esta mesma “energia” foi encontrada. Mas ambos os filósofos cometem o mesmo erro que o mito comete. Este erro consiste em supor que os predicados “naturais” que, aplicados a algo inefável, só podem ser usados na concepção dos ideogramas, realmente traduzem o irracional, de maneira que os símbolos da expressão são tomados como conceitos adequados e com base no conhecimento científico.

Também Goethe, como veremos mais tarde, percebe e acentua de uma forma muito peculiar esse caráter energético do *numen* em suas estranhas descrições do que ele chama de “demoníaco”.

Os gregos designavam pela palavra *ensebeia* a relação de emoção e servidão em relação ao divino. Além disso, eles tinham a palavra *eulabeia*. Sua diferença com a *eusebeia* pode ser apontada exatamente. A palavra *eusebeia* é aquela que se refere especialmente aos elementos do *numen* que acabamos de desenvolver.

V – O MYSTERIUM.

Um deus que concebemos não é Deus.

Tersteegen

Chamamos o objeto numinoso de *mysterium tremendum* e começamos, logo no início, determinando o conceito apenas acessório do *tremendum* __ que é apenas analógico __, porque sua análise é mais fácil do que a do conceito principal do *mysterium*. Agora temos que tentar buscar uma precisão maior sobre o último, pois o conceito

do *tremendum* não explica ou esclarece o conceito de *mysterium*, mas é adicionado a ele como um predicado sintético.

É verdade que as reações emocionais que um deles provoca são extravasadas e fluem naturalmente para aquelas que correspondem ao outro. Pode-se dizer que, em nossa emoção verbal, o conceito de mistério está ligado com tal força ao seu predicado sintético de *tremendo*, que dificilmente se pode pronunciar um sem que o outro ressoe em sintonia. "Mistério" já é, propriamente, um "mistério tremendo". Mas isto não significa que seja sempre assim.

Em sua essência, misterioso e tremendo são dois aspectos e duas sensações do *numen*, claramente diferenciadas. E, de fato, às vezes o mistério prepondera e se manifesta com tanta força no primeiro plano que o outro recua e quase se extingue. Podemos ver claramente isto em algumas formas da mística.

Acontece ainda de, em certas ocasiões, a sensação provocada por um dos dois aspectos preencher todo o volume do espírito, sem que o outro tenha entrada.

O "mistério" sozinho, separado do "tremendo", pode ser designado com mais precisão pela palavra *mirum* ou *mirabile* (admirável). *Mirum* não é, todavia, *admirandum* (o que deve ser admirado). A transformação de um para outro é efetuada pelo poder fascinante e o caráter augusto do *numen*, que falaremos mais tarde.

No entanto, *mirum* não é equivalente a *admirar*, mas apenas a "assombrar-se, surpreender-se". "Assombrar-se", em seu verdadeiro significado, pois este, em um primeiro momento, é um estado de espírito que se manifesta exclusivamente na esfera do numinoso e somente na forma mais pálida e generalizada que chamamos de espanto é transferido e passado para outras esferas. (Veja abaixo o que dizemos sobre *tamahh* y *ascarya*).

Se agora buscarmos uma palavra para designar a reação específica que provoca o mistério, o *mirum* na mente humana, encontraremos, neste caso, apenas uma denominação, que se aplica igualmente a um estado "natural" e que, portanto, deve ser tomado como um símile ou análogo. Trata-se do "estupor". Estupor é claramente distinto de "tremor". Significa assombro intenso, o espanto, o ficar com a boca aberta[20].

---

[20] Você também pode usar a palavra *obstupefacere*. Mais precisas são as palavras gregas *thambos* e *thambesthai*. A voz *thamb* descreve de uma forma excepcional este estado de assombro intenso. A passagem de São Marcos, 10: 32 (*E Jesus foi em frente e eles ficaram assustados e o seguiram com medo*) estabelece uma diferença muito acentuada entre o *stupendum* e o *tremendum*. Também pode ser aplicado a *thambos* o que dissemos sobre a mistura fácil e rápida de ambos as emoções e assim *thambos* é um termo clássico para significar o terror nobre que desperta o numinoso. Assim, em São Marcos, 16:5, Lutero traduz corretamente: *eles estavam assustados*. O mesmo significado descritivo da raiz grega *thamb* é dado no *tamahh* hebraico. Também significa "ficar suspenso" e então ele se intensifica a dizer "espantar-se" e, finalmente, se descolora fica reduzido a "estranhar-se" em seu sentido mais comum e simples. A mesma mudança de significação ocorre no sânscrito com a palavra *ascarya*, da qual falaremos mais tarde. Uma palavra pictórica como o *thamb* grego é o *baff-sein* alemão (ficar pasmado), ou o holandês *verbazen*. Ambos significam estupor completo.

Mistério[21], em seu significado geral (e, portanto, mais desbotado), significa apenas o estranho, o que não é compreendido e não explicado. Consequentemente, é também um conceito tomado da esfera das emoções naturais do ser humano e que, graças a uma certa analogia, é oferecido a nós como uma designação para aquilo a que nos referimos, sem expressá-lo integralmente.

Mas o mistério religioso, o *mirum* autêntico é, para dizer, talvez da maneira mais justa, o heterogêneo em absoluto, o *thateron, anyad, alienum*, o estranho e chocante, o que resolutamente deixa o círculo do habitual, do compreendido, do familiar, do íntimo, opondo-se a ele e, portanto, enchendo a alma com um intenso assombro.

Este elemento já é apresentado no estágio mais baixo, como um choque bruto de emoção numinosa, na religião dos primitivos. O caráter essencial desta primeira etapa não consiste em lidar, como acredita o animismo, com "almas" ou entidades estranhas que, por acaso, não podem ser vistas.

Os "espíritos", as almas e outros conceitos análogos nada mais são do que o resultado de racionalizações posteriores, que tentam explicar de alguma forma o enigma do *mirum* e que exercem sobre a

---

[21] *Misterium*, *Mystes*, mística são provavelmente derivados da mesma raiz, que ainda está preservada no sânscrito *mus*. É equivalente a algo secreto, recôndido, escondido e é por isso que também pode receber o significado de truque, golpe. Esta raiz ainda está preservada no *muscheln* alemão, que significa " inventar algo que não deve ser notado", como, por exemplo, trapacear em jogos de cartas ou falar confusamente. Veja também *munkeln* "sussurro" e *mogeln* (trapacear no jogo).

própria emoção um efeito debilitante e ofuscante. Não é daí que vem a religião. A partir daí nasce a racionalização da religião, que muitas vezes chega a teorias de construção tão toscas e explicações tão plausíveis que, justamente por esta razão, eliminam e afastam todo o mistério[22].

Os mitos sistematizados, bem como a escolástica desenvolvida, são apenas elaborações dos processos religiosos fundamentais, que são como que esmagados e completamente anulados.

O caráter próprio oferecido por este aspecto do *numen* em grau inferior consiste em sua peculiaridade sentimental. É o espanto diante do "absolutamente heterogêneo", seja ele chamado de espírito, demônio ou *deva*. Já se prescinde de nomeá-lo. São entidades imaginárias criadas para sua explicação e captura. São seres fabulosos produzidos à parte pela fantasia e antes do terror demoníaco surgir.

De acordo com as leis que explicaremos mais tarde, essa sensação do "absolutamente heterogêneo" vai aderir a certos objetos, que às vezes também ajudarão a provocá-lo. Objetos que já são enigmáticos do ponto de vista natural. São coisas surpreendentes, impressionantes, fenômenos, processos e coisas chocantes da natureza, do mundo animal, das pessoas.

---

[22] O espiritismo mostra que ninguém se assusta com um espírito quando ele é concebido e compreendido. Por esta razão, o espiritismo não tem valor algum para o estudo da religião.

Mas, nestes casos, é também uma sensação peculiaríssima __ ou seja, numinosa __ que se junta a outra de índole “natural” e nunca de uma exaltação desta última. Não há transição gradual do estupor natural para o estupor demoníaco. Para este último, a palavra “mistério” reserva a plenitude de seu som. Isto é percebido muito melhor no adjetivo “misterioso” do que no substantivo “mistério”.

Ninguém dirá seriamente que um certo mecanismo de relógio que ele ignora ou que uma certa ciência que ele não entende sejam misteriosos. Talvez seja sugerido que o que não entendemos e nunca compreenderemos parece misterioso para nós, enquanto que o que ainda não entendemos, mas que, em princípio, é compreensível, é chamado de “problemático”[23].

Mas esta diferença não resolve o problema. O objeto realmente misterioso é inapreensível e incompreensível, não só porque meu conhecimento tem respeito aos limites insuperáveis, mas também porque me deparo com algo absolutamente heterogêneo, que, pelo seu gênero e sua essência, é imensurável com a minha essência e que por isso me faz recuar assustado[24].

---

[23] Esta é a opinião, por exemplo, de Fries.

[24] Santo Agostinho expressa muito apropriadamente esse elemento que provoca espanto, esse caráter absolutamente heterogêneo do objeto, do *dissimilis* e sua contraposição com o aspecto racional do *numen*, o *similis*, em suas Confissões: *Que luz é essa que por vezes me ilumina e que fere meu coração sem o ferir? Atemorizo-me e inflamo-me. Tremo, porque, de certo modo, sou muito diferente dela e me inflamo, porque também sou semelhante a ela. Confissões*, 11, 9, 1.

O que foi dito pode ser aplicado até mesmo ao filho apócrifo, à caricatura da emoção numinosa, que é o medo de espectros e fantasmas. Vamos tentar analisar o que chamamos de "espectro". O sentimento peculiar de pavor pelo "espectro" já foi designado pelas palavras "arrepio" e "calafrio". O arrepio notoriamente já contribui para a sedução que as histórias de fantasmas exercem, por causa da agradável sensação de bem-estar que é vivenciada mais tarde, quando a mente relaxa e se solta novamente. Então, visto desta forma, não é o espectro a verdadeira causa do prazer, mas, pelo contrário, é a circunstância de que nos livramos dele.

Mas é claro que isso não explica bem o encanto dos contos sobre fantasmas. Diferentemente, há o encanto singular do espectro em que ele é um *mirum* e, como tal, opera por si só na imaginação e desperta nela o interesse de um incentivo incomum e uma intensa curiosidade.

A mesma coisa, o singular e estranho atrai a fantasia. Mas não por ser "algo grande e branco" (como alguém definiu o fantasma) ou por ser um "espírito" ou por qualquer outro dos predicados positivos e conceituais que a fantasia imagina sobre ele, mas por ser um prodígio, um "absurdo", uma coisa como, na realidade, não há outra, por ser "absolutamente diferente" do ser humano. Em suma, por não pertencer ao círculo da nossa realidade, mas a outra diferente, que provoca em nossa mente um interesse irreprimível.

Estes mesmos elementos que encontramos no desenho animado também estão, embora muito mais intensos, no pavor demoníaco, do qual o fantasma é uma ramificação. E ao se esclarecer e se elevar acima do plano do demoníaco, essa sensação de heterogeneidade absoluta assume formas cada vez mais perfeitas, que colocam o objeto numinoso em contraposição, não apenas com o solitário e o ordinário, ou seja, com a "natureza" em geral e, portanto, se colocando como sobrenatural, mas também com o próprio mundo e, assim, elevando-se à condição de "transcendente".

A *epekeina* (o além) dos místicos nada mais é do que a exaltação e a expansão dos elementos irracionais que já existem na religião. A mística acelera essa contraposição do objeto numinoso entendido como "o absolutamente heterogêneo" ao seu extremo final, não se contentando em opô-lo à natureza e ao mundo, mas, em última instância, ao próprio "ser" e ao que ele "é". A mística chama isso, em conclusão, de *o nada*. Com isto, esta palavra não significa apenas a que nada pode ser dito, mas o que é, em essência, heterogêneo e oposto ao que existe e pode ser pensado.

Mas, na medida em que estendemos até o paradoxo essa negação e contraposição __ única coisa que o pensamento conceitual pode fazer aqui para apreender o elemento misterioso do *numen* __, a sensação de suas qualidades positivas torna-se mais intensa, até chegar à exaltação.

Tudo o que se diz sobre o *nihil* (nada) dos nossos místicos é igualmente válido para o *sunyam* e o *sunyata*, o esvaziamento e o vazio dos místicos budistas.

Quem não é intimamente sensível à linguagem dos mistérios e aos ideogramas dos místicos, que não possui a matriz em que são gerados, certamente deve ver nesta aspiração budista ao “vazio”, a “esvaziar-se”, bem como na de nossos místicos ao “nada”, a “reduzir-se a nada”, uma espécie de loucura e pode chamar o budismo de simplesmente um “niilismo” patológico. Mas “nada” e “vazio” são, na realidade, nada mais do que ideogramas numinosos para significar o “absolutamente heterogêneo”.

Sunyam é, simplesmente, o *mirum* levado ao extremo do “paradoxo” e da “antinomia”, do qual falaremos em breve. Para quem não compartilha deste conhecimento, os escritos sobre o *prajna paramita*, que glorificam o *suniam*, o vazio, devem parecer pura aberração e achará inconcebível a sedução que exerceram em milhões de pessoas.

Sobrenatural e transcendente são designações que têm um certo traço de predicados positivos. Quando os atribuímos ao misterioso, parece que o mistério perde seu primeiro significado negativo e se torna afirmação positiva. Mas isto só é evidente em termos de conceitos, pois “sobrenatural” e “transcendente” são predicados muito

claros, pelos quais, o sujeito ao qual são aplicados é negado e excluído do mundo e da natureza.

Mas isto é exato se nos referirmos ao conteúdo fortemente positivo da emoção, que, de forma alguma, pode ser eliminado. Por esta razão, as palavras "sobrenatural" e "transcendente" são aptas a designar uma realidade e uma maneira de ser "absolutamente heterogênea", de cuja peculiaridade "sentimos" algo, sem sermos capazes de expressá-lo por conceitos claros.

Este aspecto do numinoso, que chamamos de seu "mistério", sofre, por sua vez, em quase todas as direções da evolução histórica da religião, uma transformação que, na realidade, não passa de exaltação, de uma potencialização cada vez mais forte de seu caráter extraordinário. Nele são indicados três graus: a simples surpresa, o paradoxo e a antinomia.

O *mirum*, sendo o "absolutamente heterogêneo", é naturalmente inapreensível e incompreensível. É o *akatalepton*, como disse Crisóstomo, o que escapa aos nossos "conceitos" porque transcende todas as categorias do nosso pensamento.

Não só os ultrapassa, não só os torna ineficazes, mas às vezes parece se opor a eles, revogá-los e interrompê-los. Então, este aspecto do *numen*, além de incompreensível, torna-se paradoxal, pois não está mais acima de toda a razão, mas parece ir contra a razão.

A forma extrema disso é o que chamamos de “antinomia”, que vai mais além do que o “paradoxo”, pois, não só existem, neste grau, declarações contrárias à razão, aos critérios racionais e às leis do pensamento, mas, além disso, essas afirmações não concordam entre elas e fazem enunciados sobre seu objeto oposto. Ou seja, são predicados opostos que parecem estar em antagonismo irreconciliável e irresolúvel.

O *mirum* é apresentado aqui em sua forma mais crua diante da ânsia humana de entender. Não só ele é inapreensível pelas nossas categorias, não apenas incompreensível por suas *dissimilitas* (dissimilaridades) que perturbam, deslumbram, angustiam e colocam em risco a razão, mas ele é simultaneamente definido por atributos contrários que se excluem e se contradizem.

Se nossa teoria for verdadeira, estas duas manifestações extremas devem ser encontradas com preferência na “teologia mística”, sempre que esta, de acordo com sua essência, proceda da preponderância de elementos irracionais na ideia de Deus.

E assim, de fato, acontece. Precisamente a mística é, em sua raiz, uma “teologia do *mirum*”, do “absolutamente heterogêneo”, dos paradoxos e antinomias, da *opposita* e da *coincidentia oppositorum* e, mesmo nos casos em que degenera, continua lidando com estes elementos com uma engenhosidade desconcertante.

Mas a mística não pode se opor à religião corrente. Claramente entenderemos qual é a verdadeira relação entre as duas, se estudarmos estes aspectos, evidentemente enraizados na sensação de heterogeneidade provocada pelo numinoso __ sem o qual não há nenhuma emoção religiosa autêntica __ em pessoas que são normalmente contrárias a todo misticismo.

Jó e Lutero, por exemplo. Os paradoxos e antinomias pelos quais a sensação de heterogeneidade se manifesta constitui precisamente o que chamamos de "ideias de Jó" e que ninguém caracteriza melhor do que Lutero. Isto discutiremos mais tarde.

VI – HINOS NUMINOSOS.

A comparação das seguintes poesias demonstra claramente a diferença entre a glorificação "racional" da divindade e a outra, em virtude da qual o elemento irracional, numinoso, o *mysterium tremendum*, torna-se sensível.

Veja o magnífico cântico de Gellert para a "Glória de Deus na natureza".

Os céus exaltam a glória do Eterno.
Ondas celestiais propagam seu nome.

Nesta poesia, tudo é claro, racional e familiar, até a última estrofe inclusive:

Eu sou seu criador, eu sou a sabedoria e a bondade,

o Deus da harmonia, sua salvação.
Ama-me com toda a sua alma
e você participará da minha graça.

Por mais bonito que este hino possa ser, ele não chega a expressar inteiramente a "glória de Deus'. Falta-lhe, na verdade, um elemento que é sentido quando comparado com o composto sessenta anos antes por E. Lange, à "majestade de Deus":

Diante de Vós, o coro dos anjos treme,
Eles humilham seus rostos e olhos,
Tão terrível apresentais diante deles.
E em seus cânticos esse terror ressoa.
As criaturas ficam pasmas em vossa presença,
Com a qual todo o mundo está pleno.
E as coisas externas mostram, oh, espírito imutável,
Uma imagem, sob a qual vos ocultais.
Querubins e serafins eternamente cantam seu louvor.
O grupo cinza dos mais velhos serve-lhe submissamente de joelhos.
Vossa é a força, a fama, o império e santidade,
O terror ali me arrebata.
Em vós está a majestade que se eleva acima de tudo
E que clama: Santo, santo, santo![25]

Aqui já há algo que não está na música de Gellert. Mas o que encontraremos na canção dos serafins em Isaías 6:3[26] ainda está faltando. Apesar de seu "espanto", Lange pode entoar dez estrofes lon-

[25] Veja A. Bartels. *Einfeste Burg ist unser Gott* (Nosso Deus é uma cidadela), Deutsch-christliches Dichterbuch, p. 274.
[26] *Santo, santo, santo é Javé Deus do universo! A terra inteira proclama a sua glória!*

gas e os anjos, apenas dois versículos. E repetidamente ele lida com o seu Deus, enquanto os anjos falam com Javé na terceira pessoa[27].

A liturgia do Yom Kippur, o grande dia da expiação dos judeus, é muito rica em orações e hinos numinosos. Mas é obscurecida pelo sagrado triplo dos serafins (em Isaías 6:3), repetida com frequência e que contém algumas orações tão maravilhosas quanto o *Ubeken ten pachdeka*:

> *Que Javé, nosso Deus, deixe seu terror descer sobre todas as vossas criaturas e vosso respeitoso medo ("e-mateka!") sobre tudo o que criastes. Que todas as vossas criaturas vos temam e todos os seres se humilharem diante de vós e todos eles forjem uma aliança para cumprir vossa vontade de todo o coração, como a conhecemos. Javé, nosso Deus, que o império esteja convosco, o poder em vossas mãos e a força em vossa destra e vosso nome exaltado sobre tudo o que criastes.*

Ou o *Qadosch atta*:

> *A arte santa e terrível ("nora") é o seu nome e não há Deus fora de vós, como está escrito: "E exaltado é Javé Sabaot na justiça e o santo Deus santificado na justiça".*

---

[27] 2. Na verdade, nem sempre você pode falar informalmente com o Altíssimo e, em geral, nunca. Santa Teresa trata Deus como "Majestade Eterna" e os franceses como "vós". Goethe se aproxima do *mysterium tremendum* do numinoso quando ele diz a Eckermann (31 de dezembro de 1823): "As pessoas pronunciam o nome de Deus como se o Ser Supremo fosse seu igual. Caso contrário, eles não diriam: o Senhor Deus, o Deus amado, o bom Deus. Se fossem penetradas por sua grandeza, ficariam mudas e não poderiam nomeá-lo por pura veneração".

As mesmas notas ecoam nos cantos magníficos de Jigdal Elohim Chaj e Adon'olam, assim como em alguns trechos da “Coroa do Rei” de Salomon ben Jehudah Gabirol. Por exemplo, aquele intitulado *Niflaim*:

> *Maravilhosas são vossas obras e minha alma sabe disso e as conhece.*
>
> *Vosso, “Oh, Deus!”, são o poder e a grandeza, o resplendor, a glória e o louvor.*
>
> *Vosso é o império sobre todas as coisas, riqueza e a honra.*
>
> *As criaturas de cima e de baixo testemunham que vós permaneceis quando elas se afundam no vazio.*
>
> *Vossa é a força, em cujo mistério se cansa o pensamento, pois vós sois mais poderoso do que vossos limites.*
>
> *Vosso é o véu da onipotência, o mistério e a fundação primeira.*
>
> *Vosso é o nome escondido daqueles que são da luz e a força que, segurando o mundo no nada, esclarece o que é secreto, no dia do julgamento.*
>
> *Vosso é o trono eminente no cume da grandeza e da mansão por trás dos misteriosos véus do éter.*
>
> *Vossa é a existência, de cuja luz irradia toda a vida, da qual dizemos que nós em sua sombra flutuamos.*

Ou a *Atta nimssa*:

> *Vós sois!*
>
> *Nem o ouvir do ouvido nem a luz dos olhos podem chegar a vós.*
>
> *Nenhum como, nenhum por quê, nenhum onde lhe convém como um sinal.*
>
> *Vós sois!*

Seu mistério é recôndito. Quem poderá sondá-lo?
Tão profundo! Tão profundo! Quem o encontrará?[28]

VII – O ASPECTO FASCINANTE.

O conteúdo qualitativo do numinoso __ que é apresentado na forma de mistério __ é constituído, por um lado, por esse elemento descrito acima, que chamamos de *tremendum*, que detém e distancia com sua majestade. Mas, por outro lado, é claramente algo que, ao mesmo tempo, atrai, captura, envergonha, fascina. Ambos os elementos __ atraentes e repelentes __ vêm para formar uma estranha harmonia de contraste[29].

Este conflito harmonioso, este duplo caráter do numinoso é descoberto ao longo da evolução religiosa, pelo menos a partir do grau de pavor demoníaco. É o evento mais singular e notável da história da religião.

Na mesma medida em que o objeto divino-demoníaco pode parecer horrível e apavorante ao espírito, é apresentado como sedutor e atraente. E a mesma criatura, que treme diante dele em um desfalecimento humilde sente, ao mesmo tempo, o impulso de reunir-se a ele e se apropriar dele de alguma forma.

---

[28] M. Sachs. *Festgebete dei Israeliten* (Orações das Festas dos Israelitas), Parte Três, 15ª ed., Breslau, 1898.
[29] *Assim, veneramos um santuário com medo e ainda assim não fugimos, mas nos aproximamos com mais seriedade,* diz Lutero.

O mistério não é apenas maravilhoso, mas também admirável, de maneira que, ao efeito do *numen* que perturba e transtorna os sentidos, é adicionado o efeito dionisíaco que captura os sentidos, arrebata, enfeitiça e muitas vezes exalta até o ponto de provocar vertigem e embriaguez.

As representações e conceitos racionais que correm paralelamente a este elemento irracional fascinante e que servem para esquematizá-lo são o amor, a misericórdia, a compaixão, a piedade. Todos eles são ingredientes “naturais” da vida espiritual comum, embora pensados em sua perfeição suprema.

Mas, por mais que estes elementos existam na emoção religiosa da beatitude, ela não é totalmente expressa e esgotada por eles. Da mesma forma como a infelicidade religiosa __ quando o ódio é sentido __ contém elementos profundamente irracionais, assim também acontece com sua parceira oposta, a beatitude religiosa. Isto é algo mais, muito mais, do que o simples estado de confiança, de esperança, de aventura amorosa, mesmo em suas formas mais exaltadas.

A ira, compreendida em um sentido puramente racional ou ético, não esgota esse profundo horror e espanto envolvido no mistério da divindade. Da mesma forma, nem o “espírito clemente” explica totalmente e expressa por inteiro esse aspecto profundamente admirável sentido no mistério beatífico da divindade.

Isto pode ser designado pela palavra “graça”, mas então é para ser compreendida no pleno sentido da palavra, tal como aplicada pelos místicos em sua linguagem, de modo que significa “clemência”, mas, ao mesmo tempo, “algo mais” do que isso.

Este “algo mais” tem suas formas anteriores nos primeiros estágios da história da religião. Era bem possível, quase verossímil, que a emoção religiosa, nos primeiros graus de sua evolução, fosse iniciada apenas por uma dessas duas facetas ou polos. Ou seja: pelo repelente ou *tremendum* e que, no princípio, só se mostrasse sob a figura do pavor demoníaco.

A favor desta hipótese está, por exemplo, o fato de que, em estágios posteriores da evolução, “honrar, venerar religiosamente” significa “conciliar, acalmar a ira”. Assim é com o sânscrito *aparadh*. Mais tarde, o significado original da palavra pode ter desaparecido completamente e ela passou a significar apenas “honrar”.

Mas, a partir dessa emoção de pavor demoníaco, se não fosse nada mais do que isso nem formasse com outros elementos parte de um conjunto mais amplo, mais pleno, que penetra pouco a pouco na consciência, não pode passar pelo trânsito gradual para as emoções em que a mente se volta com tonalidade positiva para um *numen*.

A partir dessa emoção poderia nascer apenas um culto na forma de *apaiteisthai* e *apotrepein*, de expiações e reconciliações, de tentativas de aplacar e desviar a ira. Mas nunca pode ser explicado

desta forma porque o numinoso é procurado, solicitado, desejado. Desejado, não apenas em virtude dos auxílios naturais e benefícios que se esperam dele, mas também por ele mesmo e solicitando-o, não apenas por um culto racional, mas por meio desses métodos estranhos de comunhão, ritos e ações "sacramentais" com as quais o ser humano pretende entrar em contato ou possuir o numinoso.

Junto com as manifestações e formas de ação religiosa facilmente compreensíveis que normalmente ocupam o primeiro termo da história da religião, como expiações, orações, sacrifícios, ação de graças, etc., há uma série de coisas estranhas, que cada vez mais chamam a atenção e na qual se acredita reconhecer, ao lado de uma religião simples, as raízes da "mística".

Em virtude de uma infinidade de procedimentos estranhos e intervenções fantásticas, se tenta se apoderar do religioso, do misterioso, se encher com ele e até mesmo se identificar com ele. Estes procedimentos são de dois tipos: um, a identificação de si mesmo com o *numen*, através de atos mágico-culturais, tais como fórmulas, bênçãos, encantamentos, consagrações, feitiços e o outro são as práticas "xamânicas", pelo qual o ser humano apreende o *numen*, faz com que ele habite dentro dele, o inche e o plenifique na exaltação e no êxtase.

O ponto de partida foi exclusivamente mágico e o objetivo era apenas se apropriar da maravilhosa força do *numen* para aplicá-lo a

fins naturais. Mas o processo não para neste momento, mas continua e a posse do *numen* ou o ser possuído por ele torna-se um fim que é buscado por ele mesmo, aplicando os métodos mais refinados e ferozes de *askesis* (ascese). É quando começa a verdadeira *vita religiosa*.

Perdurar neste incomum e muitas vezes extravagante estado de alienação numinosa é então considerado um bem, uma felicidade, uma "graça" que não pode ser comparada com bens profanos, que pretensamente se podem obter através da magia.

Também aqui a evolução purifica e amadurece a emoção. O fim desse desenvolvimento é constituído pelos estados mais sublimados da mística refinada, como o "estar no espírito".

Por mais diferentes que esses estados, dos mais elementares aos mais depurados, possam ser uns dos outros, todos eles mostram, no entanto, um traço comum. É que neles o mistério é percebido e sentido em sua realidade positiva e, de acordo com sua qualidade íntima, como algo que proporciona beatitude, mas sem que seja possível expressá-la ou concebê-la, mas apenas experimentá-la, "vivenciá-la" e é este "vivenciar" misterioso que consiste propriamente a beatificação.

Os bens da graça, dos quais a doutrina da salvação pode fazer alguma indicação positiva, são todos compreendidos, misturados e amalgamados nessa emoção da beatitude. Mas isso não se esgota neles. Quando essa emoção irrompe, se espalha e se inflama, produz

por si só muito mais do que quando a razão diz e concebe sobre ela, uma vez que proporciona uma paz que está acima de toda razão.

A única coisa que a língua pode fazer é balbuciar alguma coisa. E só por imagens e analogias fornece um conceito remoto, confuso e insuficiente.

Coisas que os olhos não viram, nem os ouvidos ouviram, nem o coração humano imaginou[30]. Quem não percebe a harmonia destas palavras de Isaias e São Paulo, o poder intoxicante e dionisíaco que reside nelas! É muito instrutivo para este caso que, nestas palavras, pelas quais a emoção gostaria de expressar sua máxima tensão, "a alma desista de toda imagem" e apenas se expresse no negativo. E é notável que ao ouvi-las ou lê-las não percebemos em absoluto seu caráter negativo. Pelo contrário, podemos ficar embevecidos e até embriagados com uma série de negações deste tipo.

De fato, existem hinos capazes de produzir a impressão mais profunda, na qual quase não há conteúdo positivo.

Meu Deus! Abismo de profundidade incomparável,
Como poderei vos conhecer o suficiente?
Suprema eminência, como minha boca pode designar-vos por seus atributos?
Vós sois um mar insondável e eu me junto à vossa compaixão.
Meu coração está vazio de verdadeiro conhecimento.

---

[30] Isaías 64: 4 e 1 Coríntios 2: 9.

Acolha-me em vossos braços.
É verdade que eu gostaria de representar-vos para mim e para os outros,
Mas eu percebo minha fraqueza.
Porque tudo o que vós sois não tem começo e não tem fim.
E nisto perco todos os meus sentidos[31].

É instrutivo o fato de mostrar a independência absoluta com a qual o conteúdo e a expressão positivos percorrem conceitos e com que força ele pode ser apreendido e com que profundidade "entendido" e estimado tão só e apenas pela emoção.

O simples "amor" e a mera "confiança", por mais felicidade que gerem, não explicam esse poder de abdução e alienação que opera em nossos cânticos sobre a "graça", especialmente em nossos cânticos de anseio pela salvação final:

Jerusalém, a cidade eminente...

Ou este:

De longe eu vislumbrei, oh, Senhor, seu trono.

Ou nos versos, quase dançarinos, de Bernard de Clugny:

Sião, a única cidade, mansão mística no céu escondido, em você eu me alegro, para você eu choro, eu luto, eu anseio.

---

[31] Ernst Lange. *Hymnus aut Gottes Majestat* (Hinos à Divina Majestade). 1727, A. Bartels, p. 273.

Para você eu corro às pressas e já que não posso com o corpo, com a coração.
Mas, carne terrena na terra carnal, eu imediatamente caio.
Ninguém pode dar notícias, ninguém pode declarar com a boca o quanto suas paredes brilham e como seus castelos estão cheios.
Posso dizer tão pouco quanto posso tocar o céu com minhas mãos ou correr na água ou deixar a flecha parada no ar.
Seu brilho oprime todos os corações, ó Sião, ó paz!
Cidade sem tempo, nenhum louvor pode mentir para você.
Ó mansão nova, que devoto conselho e devota gente funda,
Exige, ergue, multiplica, identifica, aperfeiçoa e une a ti.[32]

Ou nestes versos:

Essência de ventura, infinita delícia,
Abismo de prazer perfeitíssimo,
Eterna magnificência, sol esplêndido
que não sofre mudanças ou mudanças.

Ou ainda:

Aquele que é regado
no mar profundo da divindade
é libertado por inteiro
de toda aflição, angústia e dor.

---

[32] Bernardus Morlanensis. *De vanitate mundi et gloria caelesti*. Ed. Eihl., Lubinus, Rostochii, 1610, tomo II.

Em todos estes exemplos pulsa este “algo mais” que chamamos de “fascinante”. E também pulsa nos panegíricos exaltadas da graça, tão frequentes em todas as religiões e que implicam na salvação humana. Em todas esses panegíricos, o entusiasmo contrasta singularmente com a pobreza aparente e a infantilidade frequente do que é realmente oferecido a nós em conceitos e imagens sensíveis.

É isso que adverte quem viaja na companhia de Dante pelo Inferno, o Purgatório e o Paraíso, sempre com a expectativa ansiosa de que, finalmente, a cortina será descerrada. E, de fato, a cortina se descerra e, em seguida, quase aterroriza com o pouco que está por trás dela:

Na profunda e clara subsistência
Da alta luz, chegam a mim três rodadas
De três cores e de uma continência.

A pessoa “natural” acha que é muita viagem para ver apenas três círculos de cores. E ainda assim, a língua do contemplador gagueja de emoção ao pensar na visão contemplada:

Oh, como é curto o dizer e como é tênue
O meu conceito! E isto, pelo que vi,
É tanto que não basta dizer pouco.

Em todos os lugares, “salvação” é algo que dificilmente entra ou, de forma alguma, entra na cabeça da pessoa “natural”. É algo que, mesmo que você entenda, geralmente parece-lhe tedioso, sem

interesse e, às vezes, absolutamente contra o gosto e a natureza, como a *visio beatifica* da intuição divina em nossa própria teoria da salvação ou a *henosi* (encontro essencial com Deus) da doutrina mística. “Até compreender”, dizemos.

Mas o que realmente acontece é que não entendemos absolutamente nada. Pois, ao confundir com conceitos “naturais”, interpretando como “naturais” aquelas simples analogias ou ideogramas da emoção que são oferecidos como uma expressão da emoção numinosa, a pessoa, sem o auxílio de uma voz interior, vagueia cada vez mais e se afasta do alvo.

Mas o elemento fascinante não reside apenas na emoção religiosa do anseio. Também ocorre na emoção do “solene”, que se revela a mesma, tanto na devoção recolhida e absorta, na elevação da alma em direção ao sagrado pelo indivíduo isolado, quanto na adoração pública, exercida com seriedade e devoção; algo que entre nós é mais desejo do que realidade.

Isto, precisamente é o que está nessa “solenidade” que é capaz de preencher e saciar o espírito de forma tão inefável. Talvez possa ser dito sobre esse fascínio e, em geral, de cada emoção numinosa, o que Schleiermacher afirma em seu **Dogmática** (capítulo V): que ele não pode, por si só e sem se associar ou se impregnar com elementos racionais, preencher toda uma lembrança. Ou seja, realmente aconte-

cer. Mas, mesmo se isso fosse verdade, seria por razões diferentes das alegadas por Schleiermacher.

Por outro lado, o elemento fascinante irracional pode se apresentar em cada caso com maior ou menor preponderância e ainda levar a estados como a *hesychia* (estado místico de profunda quietude do espírito) e o arroubo, nos quais quase preenche por si só o volume da alma.

Mas, seja na imagem de um futuro reino de Deus, de uma beatitude de outro mundo ou na forma de sua própria entrada naquela esfera beatífica do transcendente, seja apenas em sua esperança e pressentimento ou já no sentimento de posse integral atual ("Se eu tenho você, não me importam o céu nem a terra"), enfim, em todas as mais diversas formas e manifestações, há um impulso profundo em direção a um bem que só a religião conhece, um bem absolutamente irracional que o sentimento "conhece" por uma suspeita veemente e o reconhece por trás de símbolos de expressões obscuras e insuficientes.

Esta circunstância também mostra que por trás e sobre nossa essência racional está escondido algo que é o último e o supremo de nossa natureza, algo que não está satisfeito porque satisfazemos e silenciamos as necessidades de nossos impulsos e desejos sensoriais, espirituais e intelectuais. Os místicos deram-lhe o nome de "fundo da alma".

Da mesma forma que esse caráter de heterogeneidade absoluta do *numen* que encontramos fazendo parte de seu aspecto misterioso serve como um ponto de partida e trânsito para chegar depois ao sobrenatural e o transcendente e, por fim, já dentro da mística, ao *epekeina* ou "além", por intensificação e exaltação do elemento irracional da religião, também se repete, em relação ao caráter fascinante do *numen*, a possibilidade de passar para a mística.

O fascinante, pela exaltação se torna o "excessivo" (*superabundans*) que ocupa, nesta linha, no conceito de elemento místico, um lugar homólogo ao que a *epekeina* ocupa na outra e, como correspondente a isso, deve ser entendido. Mas, em cada emoção de beatitude religiosa, por mais contido e medido que se manifeste, treme e pulsa um vestígio dessa emoção de transbordamento superlativo.

Afirmar isso claramente conduz à investigação dessas grandes experiências em que a emoção religiosa é mostrada em sua maior pureza e com evidente clareza, tanto em suas formas mais exaltadas quanto na menos típica de uma devoção silenciosa e inculcada: as emoções da graça, da conversão, da regeneração.

As formas cristãs destas emoções giram em torno da escravidão ao pecado e da redenção do pecado. Mais tarde devemos ver que nenhuma redenção ocorre sem a influência do irracional. Deixando isto de lado, por enquanto, devemos aludir aqui a esse "não ser ca-

paz” de dizer nada sobre o que foi devidamente “vivenciado”, a comoção feliz da qual não podemos nos livrar, a exaltação e até mesmo a certas formas anormais e extravagantes em que essas emoções podem ser traduzidas[33].

Os depoimentos autobiográficos dos convertidos, começando por São Paulo, são a prova documental desta afirmação. William James reuniu um grande número deles, sem perceber o elemento irracional que pulsa em todos:

> *Naquele momento, eu não senti mais do que uma alegria inefável e prazer. É impossível descrever minha emoção. Foi algo como o efeito produzido por uma grande orquestra quando todos os seus timbres se fundem em uma única harmonia que desperta no ouvinte a sensação de que seu espírito sobe e quase se parte e racha de entusiasmo.*[34]

Outro diz:

> *Mas, quanto mais tento pintar com palavras essa relação íntima, mais claramente vejo a impossibilidade de descrever a emoção por meio de imagens usuais.*[35]

---

[33] Essas formas podem parecer enfadonhas quando se tenta construir “uma religião dentro dos limites da razão pura ou da humanidade”. Mas quando se pergunta o que é religião, não dentro dos limites descritos acima, mas como ela realmente é, devemos determiná-la como as descrevemos. Este método, pelo qual uma humanidade é assumida por nosso capricho, cortando o ser humano dos poderes mais íntimos e adequados, é equivalente ao de quem construiu o conceito de um corpo normal depois de ter removido sua cabeça.

[34] P. 55.

[35] P. 55.

Um terceiro aponta, quase com precisão dogmática, as qualidades espirituais da beatitude religiosa em oposição a outras alegrias “racionais”:

> *As representações que os convertidos fazem da bondade de Deus e a alegria que recebem delas são algo especial e absolutamente diferente de qualquer coisa que uma pessoa comum pode sentir ou representar*[36].

Vejam também as páginas 57, 154 e 182 e o testemunho de Jakob Böhme na página 328:

> *Mas seja qual for o triunfo do espírito, não posso escrever nem falar. Só pode ser comparado a alguém que nasce para a vida no meio da morte e é equivalente à ressurreição dos mortos.*

Essa emoção atinge o “excesso” (*superabundans*) nos místicos:

> *Oh, quem poderia dizer o que o coração sente e como ele é consumido e queima dentro! Mas não encontro palavras para expressá-lo. Só me é dado dizer que se uma gota do que eu sinto caísse no inferno, o próprio inferno se tornaria um paraíso.*

Assim diz Catarina de Gênova e, da mesma forma, ela fala e testemunha para todo o círculo de almas semelhantes. E o mesmo, só que com uma voz mais profunda, diz o cântico da igreja:

---

[36] P. 185.

O que o Rei do Céu lhes deu
Só eles o conhecem.
O que ninguém rastreia,
o que ninguém toca,
embelezaram seus sentidos iluminados
e os elevou ao nível divino.

As emoções que conhecemos no cristianismo na forma de emoções de regeneração e graça têm suas correspondências, fora do cristianismo, em outras religiões de espiritualidade elevada. Assim são, por exemplo, a irrupção do salvífico *bodhi* (conhecimento da salvação, em sânscrito), a abertura dos "olhos celestes", a *Jhana* (também "conhecimento do sagrado") ou a *prasada* de *Isvara* (a graça do Senhor), que vence as trevas da ignorância e arde e queima em emoção imensurável.

E em todas estas formas se sente imediatamente o elemento totalmente irracional e peculiar que reside na beatitude. Pelo seu conteúdo, é, de várias maneiras, muito diferente daquele experimentado no cristianismo. Mas, em seu grau de tensão é exatamente o mesmo em qualquer lugar. Em todo lugar, é algo absolutamente fascinante. É uma salvação que, comparada com todo o "natural" que pode ser dito ou comparado, é o "excessivo" e superabundante ou preserva fortes vestígios dele.

Tudo o que é dito também se aplica ao *nirvana* de Buda e suas delícias, apenas aparentemente frias ou negativas. O *nirvana* é uma negação apenas no "conceito", mas, na sensação, é uma afirmação

positiva tão intensificada, tão fascinante, que pode inflamar e entusiasmar seus adoradores.

Lembro-me de uma conversa com um monge budista que, com a mais obstinada consequência, havia desperdiçado comigo sua "teologia negativa" e as razões para demonstrar sua doutrina do *anatman* (do qual a alma não é um eu independente e persistente) e do onivazio. Mas, quando finalmente chegou o momento de declarar o que é o próprio nirvana, acabou dizendo, depois de alguma hesitação, em uma voz suave e contida: *Bliss, unspeakable* (Beatitude, indescritível).

Mas, na suavidade e moderação da resposta, na entonação séria da voz, no rosto e no gesto, ele manifestou melhor do que com as palavras o que pensava dele. Foi uma confissão explícita do *mysterium fascinans* e ele disse, à sua própria maneira, o que Dschelaleddin disse à sua:

> *A essência da fé não passa de um assombro. Mas não para desviar os olhos de Deus, mas para mergulhar a boca nele, para se tornar afeiçoado ao amigo, para engolfar-se nele.*

E o Evangelho dos Hebreus diz estas palavras de beleza incomum:

> *Mas quem o encontrou se assombrará e se assombrando, se tornará rei.*

E assim afirmamos, pela *via eminentiae et causalitatis*, que a divindade é o Altíssimo, o Onipotente, o mais belo e querido, o melhor do que o ser humano pode pensar. Mas, ao mesmo tempo, dizemos, *via negationis*, que Deus não só é a base e o superlativo de tudo o que é pensável, como também é, em si mesmo, um ente à parte e cheio de seu próprio conteúdo.

VIII - O GRANDIOSO.

Uma palavra muito característica e difícil de traduzir é um conceito de facetas estranhas e múltiplas que é entendido com dificuldade. Trata-se do *deinós*[37], dos gregos.

De onde vem essa dificuldade? De que ela não é nada além do que chamamos de numinoso, embora, normalmente, em um plano inferior, de uma forma já desgastada, atenuada, retórica.

É por isso que significa *dirus* (horrível) e tremendo, sinistro e imponente, poderoso e estranho, milagroso e admirável, o que assusta e ao mesmo tempo fascina, divino, demoníaco e “energético”.

Sófocles, no canto coral Antígona, diz:

πολλά τά δεινά κοόδέν άνθρώπου δεινότερον πέλει

(pollá tá deiná koóden anthropoy deinóteron pélei)

---

[37] Pavoroso, terrível, temeroso, lúgubre, maravilhoso, estranho. (Henry George Liddell & Robert Scott. *An Intermediate Greek-English Lexicon*.

Ele quer despertar o sentimento de pavor numinoso, com todos os seus aspectos, diante desse ser maravilhoso que é o ser humano. Mas o verso citado desafia a tradução em nossas línguas porque não temos a palavra que designa a impressão numinosa que produz uma coisa e a caracteriza em si mesma e por si só.

Talvez a palavra mais próxima seja “grandioso”. E assim o tom sentimental do verso supracitado poderia ser traduzido, com bastante precisão, desta forma: “Há muitas coisas grandiosas. Todavia, nada tão grandioso como o ser humano”, desde que se preste atenção na significação primária da palavra “grandioso”, que na maioria das vezes nos escapa.

Por “grandioso”, geralmente queremos nos referir simplesmente ao que é “ótimo em tudo”, seja pelo seu tamanho ou por sua natureza. Mas isso é, por assim dizer, uma interpretação racionalista ou, em todo caso, um conceito racionalizado e subsequente ao significado autêntico, pois “grandioso” é, antes de tudo, o que não sentimos como “normal”. É o perturbador, ou seja, é algo numinoso.

E, justamente na passagem supracitada, Sófocles quer se referir a algo perturbador que está no ser humano. Se esta acepção fosse sentida, a palavra “grandioso” poderia nos servir com bastante precisão para designar o numinoso em todos os seus aspectos de *misterium*, *tremendum*, *majestas*, *augustum*, *energicum*. Até mesmo o *fascinans* ressoa nele.

Os significados e mudanças no significado da palavra "grandioso" podem ser facilmente seguidos em Goethe. Ele também designa com esta palavra, em primeiro lugar, o que é tão grande que excede os limites de nossa faculdade de compreensão especial. Como, por exemplo, a imensurável abóboda celeste noturna na passagem de **Anos de viagem**, quando Wilhelm, na casa de Makarien, sobe ao observatório. Goethe observa, precisa e justamente: *O grandioso* (no sentido de imensurável) *acaba sendo o sublime, pois excede nossa capacidade de compreensão*[38].

Mas, em outras passagens de suas obras, ele usa a palavra com o matiz de seu significado original. Então, "grandioso" significa o mesmo que "monstruoso, perturbador, horrível". Como, por exemplo: *Assim, uma cidade, uma casa, onde ocorreu um evento grandioso, continua a ser querida por todos que pisam nela. Lá, a luz do dia não brilha tão claramente e as estrelas parecem ter perdido seu brilho*[39].

Mais atenuado, o "grandioso" se torna o incompreensível, mas onde um horror suave ainda tremula: *E ele acredita em persuadir-se,*

---

[38] *Wanderjahre* (Anos de Viagem). Livro I, Capítulo 10. Veja também *Dichtung und Wahrheit* (Poesia e verdade), parte II, liv. 9: "A grandiosidade da fachada da catedral de Estrasburgo".
[39] *Wahlverwandtschaften* (As afinidades eletivas), 2,15.

cada vez mais, que é melhor afastar o pensamento do grandioso, do incompreensível[40].

E assim, "grandioso" se torna facilmente, para ele, no que chamamos de *stupendum* ou *mirum*, no sentido de "inesperado", de "bizarro", de "surpreendente".

> *Que infelicidade! Eu mal caio em mim.*
> *Quando encontramos algo inesperado,*
> *quando nossos olhos veem algo grandioso,*
> *nosso espírito fica suspenso por um tempo,*
> *porque não temos nada com que compará-lo.*

Nestas palavras de Antonio, no **Tasso**, o grandioso não tem nada a ver com a magnitude, pois esta não ocorre realmente. Também o grandioso aqui não é o horrível, mas o que desperta em nós *thambos* (*θαμβος*)[41]: *Não temos nada com que compará-lo.*

As pessoas na Alemanha usam a locução *sich verjagen* (assustar-se, espantar-se) para nomear a emoção correspondente. Seu significado se refere à súbita aparição de algo inesperado, enigmático, que *obstupeface* (surpreende) a pessoa e lhe provoca *thambos* (deslumbramento).

Por fim, a palavra "grandioso" serve, na seguinte fala admirável de Fausto, para descrever o numinoso em todos os seus aspectos:

---

[40] *Poesia e verdade*. 4,20. Na descrição de sua própria evolução religiosa durante a juventude.
[41] Deslumbramento, espanto.

O estremecimento é a melhor parte da humanidade.
Por mais que o mundo se familiarize com seus sentidos, você sempre sentirá o grandioso profundamente comovido.

IX – CORRESPONDÊNCIAS.

Para expor sem preconceitos este segundo aspecto do objeto numinoso, tivemos que adicionar ao *mysterium* outro elemento que chamamos de "absolutamente fascinante". Neste elemento, ser, ao mesmo tempo, infinitamente "horrível" e infinitamente "admirável" consiste no duplo conteúdo positivo que a emoção percebe no *mysterium*.

Este contraste harmônico que tentamos, embora não possamos descrever, pode ser sugerido, ainda que remotamente, por uma analogia extraída, não da mesma esfera religiosa, mas da estética. Certamente que se trata de um pálido reflexo e também de uma análise muito difícil. Referimo-nos à qualidade e à sensação do sublime[42].

A correspondência emocional entre o sublime e o numinoso é fácil de entender. Em primeiro lugar, segundo Kant, o sublime é um conceito que, como o numinoso, não pode ser desenvolvido. Podemos, por exemplo, reunir algumas notas gerais e racionais que se

---

[42] É muito comum preencher o conceito negativo do transcendente com este conteúdo sentimental que nos é familiar. A natureza supracósmica de Deus é mesmo muitas vezes definida por sua sublimidade, o que é lícito, se tomado apenas como uma analogia. Mas é errado levar isto a sério e ao pé da letra. Emoção religiosa não é uma emoção estética. Mas o sublime pertence, como o belo, à esfera da estética, embora diferindo notoriamente do belo.

repetem em todos os objetos que chamamos de sublimes, mas o sublime preenche os limites de nossa faculdade de compreensão e ameaça superá-los “dinamicamente” ou “matematicamente”, seja por uma poderosa externalização da força, seja por sua magnitude espacial.

Mas estas notas são, evidentemente, não mais do que uma condição e não a verdadeira essência da impressão sublime. De fato, uma mera magnitude não é sublime, por maior que seja. O conceito em si permanece subdesenvolvido e há nele algo de misterioso que é comum ao numinoso.

Em segundo lugar, o objeto sublime também opera na mente uma dupla impressão que é, ao mesmo tempo, retraente e atraente. Ele abate e humilha mas, ao mesmo tempo, exalta e enaltece. Ele restringe e coage, mas, ao mesmo tempo, amplia e dilata. Por um lado, provoca um sentimento semelhante ao terror, mas, por outro lado, traz felicidade.

Em virtude destas características, o sublime é muito próximo ao conceito do numinoso e é muito apropriado para despertá-lo e também para ser despertado por ele e para qualquer um deles passar e mover-se para o outro.

1. Lei de associação das emoções.

Como os termos “estimular” (*Anregen*) e “passar, transitar” (*Übergehen*) serão de grande importância para nós mais tarde e este último, em particular, está envolvido em equívocos que na teoria atual da evolução atuam fortemente e levam a falsas alegações, precisamos examiná-los cuidadosamente aqui.

De acordo com uma conhecida lei fundamental da psicologia, as representações se “atraem” e uma estimula outra, deixando-a entrar no campo da consciência, quando ambas são, de alguma forma, semelhantes.

A mesma lei se aplica às emoções. Da mesma forma que as representações, uma emoção pode provocar outra semelhante e fazer com que seja sentida ao mesmo tempo que a outra. E assim como, sob a lei da atração pela semelhança, as representações ficam confusas, de modo que eu tenho a representação X em vez de sua Y associada, do mesmo modo podem ocorrer trocas e confusões de emoções.

Eu posso responder com a emoção X a uma impressão quando a reação apropriada seria sentir Y. Em suma, posso “passar” de uma emoção para outra com um “transitar” gradual e imperceptível, pois a emoção X se enfraquece e se extingue no mesmo grau que aumenta e fortalece a emoção Y, sua concomitante.

O que aqui "passa" não é, na realidade, a emoção em si. Não é que ela varie por graus de qualidade e se desenvolva, ou seja, que ela seja gradualmente transformada em outra. Sou eu quem passa de uma emoção para outra na mudança dos meus estados, diminuindo gradualmente uma e aumentando a outra.

Uma emoção se tornar outra seria uma verdadeira "metamorfose", uma alquimia mental, uma fabricação de ouro. A teoria atual da evolução muitas vezes admite este tipo de metamorfose e é por isso que deve ser chamada de "teoria da metamorfose".

Na verdade, ela geralmente usa a expressão equívoca "desenvolver-se gradualmente". Ou seja, fala de uma qualidade que nasce de outra. Ela também utiliza palavras também de duplo significado, como "epigênese"[43]ou "heterogênese"[44].

Nem a "epigênese" nem a "heterogênese" merecem legitimamente o nome de evoluções. Ambas são, mais ou menos, o que a biologia chama de *generatio æquivoca*, uma doutrina que defende a existência do nascimento espontâneo de seres vivos e, com base nisto, são uma mera formação de agregados por adição e acumulação.

Desta maneira, o sentimento do dever moral, por exemplo, deve ser desenvolvido. Para tanto, afirma-se que há, em primeiro lugar,

---

[43] Epigênese é o oposto da pré-formação. Esta admite que as propriedades do ser adulto, a epigênese que ocorre mais tarde, já estão pré-formadas no germe.
[44] Heterogênese é uma forma especial de epigênese. É o surgir repentino de coisas que não existiam anteriormente em um estado de pré-formação.

a simples compulsão de realizar um ato habitual de acordo com os costumes da comunidade. A partir disto, diz-se que surge a ideia do dever universalmente obrigatório. Mas ainda não fica claro como esta ideia começa. Não se sabe se esta ideia é algo qualitativamente diferente da força impositiva residente no costume.

Este método desajeitadamente se negligencia a análise fina e penetrante que captura as diferenças psicológicas e, consequentemente, deixa de lado o problema real. Ou, caso se suspeite de algo nisso, ele é imediatamente coberto com a explicação de um "desenvolvimento gradual" ou uma "transformação de uma coisa para outra" ao longo do tempo, assim como o leite azeda simplesmente porque o tempo passa.

Mas o "dever" é uma representação inteiramente peculiar e original, que não pode ser deduzida de outra, da mesma forma que o "azedo" não sai do "nada". No mental não há "metamorfose", assim como não há no corporal. Se é "desenvolvida" na mente, ou seja, se a ideia do "dever" é despertada na mente humana, é porque ela já estava "predisposta" e preparada nela. Se ela não existisse anteriormente, nenhuma evolução ocorreria.

O processo histórico pode, de fato, ter ocorrido tal como descrito pelos evolucionistas. Ou seja, manifestaram-se e apareceram por graus, um após o outro, os vários componentes de uma emoção em uma determinada sucessão histórica. Mas a explicação deste pro-

cesso, diferentemente do que pensam, é dada pela lei segundo a qual emoções e representações provocam e despertam uns aos outros na medida de sua semelhança.

Entre a coação por costume e a coação pela ideia do dever há, de fato, uma correspondência forte, pois ambas são restrições práticas. Consequentemente, a primeira pode "despertar" a segunda na mente humana, se esta já está predisposta a isto. A sensação do dever pode surgir quando o sujeito sente outra coação e desta forma o sujeito pode "passar" de uma para outra. Mas isto é uma "substituição" e não uma transformação ou metamorfose.

Da mesma forma que é com o sentimento da obrigação moral, assim é com o sentimento do numinoso. Ele não deriva de outro sentimento que, por evolução, se converte nele, mas é um sentimento peculiar, especifico, que, na verdade, tem muitas analogias com os outros e, por isso, pode ser despertado por eles e chamado a se manifestar na consciência, assim como pode provocar a aparição dos outros.

Nossa tarefa é perguntar quais são esses estímulos, quais são essas emoções que sugerem a do numinoso, mostrar quais são as analogias e correspondências que operam a sugestão, ou seja, descobrir a cadeia de estímulos sob cuja influência a sensação do numinoso é despertada. Este método deve substituir o das construções e evoluções por epigênese no estudo do processo religioso.

É verdade que muitas vezes a emoção do sublime tem servido como estímulo, de acordo com a lei explicada e em virtude da correspondência que tem com a emoção numinosa. Mas, sem dúvida, esse estímulo apareceu mais tarde e a coisa mais plausível é que ele foi despertado e desencadeado, por sua vez, pela emoção religiosa, que o precedeu e não o tirou de si mesma, mas do espírito racional e das suas pressupostas faculdades.

2. Esquematização

A associação de ideias não causa apenas o aparecimento simultâneo e transitório da representação Y quando a representação X foi dada. Em circunstâncias especiais, estabelece-se entre ambas as relações, que duram muito tempo, até mesmo vínculos permanentes. O mesmo vale para a associação de sentimentos. Assim, vemos sentimentos religiosos em permanente conexão com outros que se acoplaram a ele em virtude da mencionada lei. Acoplados, mas não realmente conectados.

No entanto, esses acoplamentos ou associações fortuitas, devido a uma extrema semelhança, diferem de outras conexões necessárias e intrínsecas, produzidas em virtude de um princípio de parentesco verdadeiro e íntimo, de coerência legítima. Um exemplo dessa conexão, segundo um princípio interior pressuposto, é, na doutrina de Kant, a ligação da categoria da causalidade com seu esquema

temporal, ou seja, com a sucessão no tempo de dois processos consecutivos que, em virtude da intercorrência da categoria, são apresentadas a nós na relação de causa e efeito.

O ajuste perfeito da categoria e seu esquema não obedece a uma analogia extrínseca e fortuita, mas a uma correspondência essencial, de modo que seu pareamento aparece como uma necessidade da razão. É por isso que a sequência temporal serve como um esquema para a categoria de causalidade.

Uma relação semelhante, na qual uma ideia esquematiza outra, é a relação em que o racional e o irracional são encontrados na ideia do sagrado. E o elemento irracional do numinoso, esquematizado pelos conceitos racionais acima indicados, nos dá a complexa, saturada e plena categoria do sagrado, em seu sentido pleno.

Uma esquematização autêntica difere de uma mera associação por similaridade na forma de não ser destruída e desfeita com o progresso evolutivo do sentimento religioso, mas, pelo contrário, é cada vez mais afirmada e reconhecida de forma mais determinada. Por esta razão, é muito plausível que a conexão íntima do sagrado com o sublime seja mais do que uma simples associação de sentimentos.

Talvez esta seja apenas sua primeira manifestação e a maneira como surja na história. Mas seu vínculo persistente e próximo em todas as religiões superiores mostra que o sublime também é um verdadeiro esquema do sagrado.

A infiltração íntima dos elementos racionais do sentimento religioso pelo irracional pode ser explicada por um exemplo bem conhecido. Trata-se do genérico sentimento humano da "inclinação" ou "simpatia", que está impregnada com um elemento irracional: o instinto sexual.

É verdade que o estímulo sexual reside, no que diz respeito à *ratio* (razão), no polo oposto ao numinoso. Enquanto o numinoso paira "sobre" toda a razão, o sexual, por outro lado, está "abaixo" da razão, ou seja, faz parte da vida instintiva. Enquanto o primeiro está imerso na esfera racional de cima, o segundo se eleva de baixo, da natureza animal da pessoa saudável e natural, às alturas do espírito.

Assim, eles se situam, como dissemos, em polos opostos do ser humano, mas sua relação e ligação com a parte que ocupa o centro é a mesma para ambos. Quando o instinto da espécie transcende a vida instintiva e é infundido e explode na esfera dos altos sentimentos humanos e imprime sua marca em desejos, apetites e aspirações, na poesia e nas imagens da fantasia, ela engendra a esfera própria ao erótico.

O que pertence a esta esfera é, portanto, sempre um conceito formado por um elemento que também é apresentado na vida geral do ser humano, como a amizade, o afeto, a sociabilidade, o lirismo, a exaltação alegre e outro elemento peculiar que não pertence à mesma

série e que não é percebido, compreendido ou notado por aqueles que "o Cupido não ensina".

Assim acontece que o erótico se expressa, em grande parte, com as mesmas expressões usadas no resto da vida sentimental, que perdem sua "inocência" quando sabemos que quem fala, poetiza ou canta é o amante. E, da mesma forma, o verdadeiro instrumento de expressão é constituído, mais do que pela própria palavra, pelos meios auxiliares que a acompanham: o tom de voz, o gesto, a expressão corporal.

As mesmas palavras são usadas por uma criança falando de seu pai e por uma mulher, quando ela fala de seu amante. Ambas dizem: "Ele me ama". Mas, no segundo caso, o amor referido é algo mais do que no primeiro, não só em quantidade, mas na maneira e na qualidade.

Da mesma forma, as mesmas palavras e frases são usadas quando se diz às crianças, referindo-se aos seus pais, ou quando se diz a um adulto, referindo-se a Deus: "Devemos amá-lo, temê-lo, confiar nele". Mas, no segundo caso, os conceitos estão mergulhados em uma significação que só percebe, entende e nota o devoto que "é ensinado pelo espírito". O temor a Deus se assemelha ao respeito da criança pelo pai. Mas, ao mesmo tempo, é "algo mais' do que isto, não só em quantidade, mas em qualidade.

Heinrich Suso pensa no amor humano e divino quando diz:

Nunca houve uma corda musical suave que, estendida sobre uma madeira seca, não se silenciasse. Um coração árido entende a linguagem do amor tão mal quanto um alemão entende um italiano[45].

Ainda encontramos outro exemplo dessa interpenetração de elementos racionais e irracionais em nossa vida sentimental; um exemplo mais próximo do que o anterior da emoção complexa do sagrado, mas com a diferença de que nele o elemento irracional está acima da razão e não sob ela. Refiro-me ao estado emocional que a canção provoca em nós.

A letra de uma canção expressa sentimentos "naturais", como saudade do lar, segurança em perigo, esperança de um bem, alegria de uma posse. Ou seja, elementos concretos do destino natural humano e que podem ser descritos por conceitos.

Mas a música em si expressa algo totalmente distinto. Como tal, a música desperta alegria e beatitude, perturbação e temor, uma tempestade e uma onda na alma, sem que ninguém seja capaz de dizer ou explicar por conceitos o que propriamente nela nos emociona. E quando dizemos que a música é triste ou alegre, que ela estimula ou deprime, usamos formas de explicação, notas interpretativas tiradas de nossa outra vida espiritual, em razão de sua analogia, embora às vezes não se saiba por que e como a música desperta e promove

[45] Heinrich Seuse (Suso). *Deustsche Schriften* (Escritos Alemães). Ed. Denifle, pag. 309 e seg.

emoções e oscilações emocionais de uma classe peculiar, ou seja, musical.

Mas seus altos e baixos, suas várias formas têm (só em parte, é claro) uma certa analogia e parentesco com os estados e movimentos comuns e extramusicais da alma. Assim, eles podem ressoar ao mesmo tempo e fundir-se com eles. Mas então os primeiros são acomodados no esquema dos segundos e um composto sentimental é produzido, no qual os sentimentos comuns do ser humano agem como uma trama e o sentimento irracional da música atua como uma urdidura.

A canção é, portanto, música racionalizada. Mas a "música de programa" é racionalismo musical! Pois esta aplica e explica a ideia musical como se seu conteúdo não fosse um *mysterium*, mas um processo habitual do coração humano. A música de programa tem como objetivo descrever os destinos humanos através de imagens sonoras. Assim, ela suprime o caráter peculiar da própria música, confunde analogia com identidade e usa como meio e forma o que, em si, é fim e conteúdo.

O erro é o mesmo que se comete quando o elemento *augusto*[46] do numinoso, não apenas é esquematizado pelo bem no sentido mo-

---

[46] Mais tarde trataremos disto.

ral, como também, além disso, é substituído por ele, ou quando a santidade é identificada com "a vontade perfeitamente boa".

Mesmo o drama musical, como ensaio de uma união "contínua" do elemento musical com o dramático, contraria o caráter irracional da música e menospreza a peculiaridade de ambos.

Com efeito, a esquematização do elemento irracional da música pelas emoções humanas só se realiza por trechos e por partes, precisamente porque a música, enquanto tal, não tem como conteúdo próprio o coração humano, nem é apenas um dialeto auxiliar, um modo de expressão que se soma à corrente, mas um elemento incomparável, heterogêneo com qualquer outro, um elemento que lhe corre paralelamente em certo trecho de seu curso, mas sem jamais atingir a coincidência completa.

A partir desse encontro fortuito, engendra-se por apropriação o feitiço da palavra encantada. O simples fato de chamá-lo de "feitiço" já indica a influência de algo inconcebível, irracional[47].

Mas devemos evitar confundir o irracional da música com o irracional da emoção numinosa, como faz Schopenhauer. Um é independente do outro. Mais adiante, falaremos se a música pode ser, em

---

[47] De acordo com este ponto de vista, pode-se apreciar quais são as partes certas e insuficientes em *Vom Musikalisch-Schönen* (Do musicalmente belo) de E. Hanslick. Veja também F. Busoni, *Entwurfeiner neuen Asthetik der Tonskunst* (Esboço de uma nova estética da arte musical). Insel-Bucheri, pag. 202.

geral, uma expressão do elemento numinoso irracional e em que medida.

X – O SAGRADO COMO VALOR NUMINOSO.

1. O "augusto" como um valor negativo numinoso

Já dissemos antes que a resposta profunda da alma quando sente o numinoso e que designamos pela expressão "sensação de criatura" é acompanhado por uma sensação de submersão, de apequenação, de aniquilação.

É de se ressaltar que estes termos e expressões não explicam inteiramente o que queremos dizer, mas apenas fazem uma alusão a ele[48], pois esta apequenação e esta aniquilação são coisas diferentes da consciência de uma pessoa sobre sua pequenez, fraqueza ou dependência.

Além disso, observamos que a nota característica desta sensação é a rejeição que o sujeito faz de si mesmo, por assim dizer, com respeito à sua realidade, sua própria existência. Junto com esta desvalorização se manifesta outra, já notada há algum tempo e que, por isso, é suficiente indicar:

---

[48] *Sumpta sunt vocabula, ut intelligi aliquatenus posset, quod comprehendi non poterat (*Usamos essas palavras, porque nelas o que não pode ser concebido se torna sensível, de alguma forma", disse Hugo de São Vitor.

> *Sou uma boca "impura", nascido de uma raça "impura". Senhor, afasta-te de mim, pois sou um "pecador"!*

Isto é o que dizem Isaías e São Pedro, quando eles encontram e se tornam sensíveis ao numinoso. Em ambos os casos, o específico é o caráter imediato e espontâneo, quase instintivo, que tem esta réplica sentimental da própria rejeição.

Esta resposta não se baseia em uma reflexão ou em uma regra, mas desperta diante do numinoso como um movimento reflexo imediato e involuntário do espírito.

Todos admitem que essa autodesvalorização que irrompe por si só no sujeito de forma imediata, sem que o sujeito reflita sobre faltas cometidas e que surge com a própria presença do *numen*; essa desestima sentimental que o sujeito aplica a si mesmo, ao seu povo e, de fato, a toda a existência em geral, não é simples e verossimilmente um julgamento ético, mas pertence a uma categoria peculiar de valorização. Não se trata do sentimento de ter transgredido a lei moral, embora seja evidente que qualquer infração carrega com ela uma consequência. Essa desvalorização é mais a sensação que o sujeito tem de sua absoluta "profanidade".

E no que consiste, afinal, essa sensação? O ser humano "natural" também não pode saber ou mesmo sentir. Só conhece e sente quem está "no espírito" e, mesmo assim, com acuidade penetrante e a mais severa autodepreciação. E ele não aplica isto à sua pessoa, em

virtude apenas de algumas ações profanas, mas de toda a sua existência, como uma criatura que ele é, diante Daquele que está acima de todas as criaturas[49].

Por outro lado, esse "ser supremo" é, ao mesmo tempo, valorizado, por sua vez, pelo sujeito, com a categoria de um valor peculiar, diametralmente oposto ao valor negativo do profano. Esse valor é adequado apenas e em absoluto ao *numen*. *Tu solus sanctus*.

Esta santidade não é perfeição, nem beleza, nem bondade. Mas, por outro lado, se assemelha sensivelmente a estes conceitos em alguns detalhes precisos, porque, como eles, é um "valor" e, além disso, é um valor objetivo e, ainda, um valor infinito que não pode ser superado. Trata-se de um "valor numinoso", que corresponde, pelo lado da criatura, a um "valor numinoso negativo".

Não há religiosidade em alto grau de desenvolvimento em que obrigações morais e imperativos não estejam envolvidos e que são apresentados como exigências da divindade. Mas também pode haver um reconhecimento profundo e submisso do sagrado, sem que seja necessário, em todas as ocasiões, esse conteúdo de exigências éticas. Isto pode faltar e haver, no entanto, um reconhecimento do sagrado como algo que exige respeito incomparável e que deve ser reconhecido como o valor mais valioso possível. E isto não significa que o

[49] Este é o elemento da verdade que existe na doutrina do pecado original da Igreja. Cf. sobre isso: Rudolf Otto. *Aufsätze*, ensaio 29 "A ideia religiosa do pecado original".

pavor diante do sagrado seja apenas o medo da prepotência absoluta e de sua tremenda majestade, diante da qual não há nada a fazer além de obedecer cega e temerosamente.

Tu solus sanctus é um engrandecimento que não se limita a conceder, em seu balbucio, a supremacia, mas também busca reconhecer e ponderar algo valioso acima de todos os conceitos. O que é assim elogiado não é o poder absoluto que formula e obtém todas as suas pretensões pela força, mas o que, por sua própria essência, possui supremo "direito" de fazer as mais altas exigências em seu serviço e que é louvado como sendo absolutamente digno de louvores em tudo. "Vós sois digno de ter louvores, honras, poder".

Tendo bem entendido que *qadosch* ou *sanctus* não é, em sua raiz, uma categoria moral, geralmente é traduzido com bastante precisão como "transcendente". Já censuramos e complementamos a parcialidade desta tradução com o extenso estudo que fizemos do numinoso. Seu principal defeito é que "transcendente" é um termo que se refere apenas ao ser, mas não expressa nada a respeito do valor e o "transcendente" dobra e humilha através da força, mas não pode estimular através de uma respeitosa aprovação.

Seria útil, para enfatizar ainda mais este aspecto do numinoso, resgatar uma palavra especial já citada, talvez *augustus* (venerável) ou *semnós* (o que provoca respeitoso pavor). *Augustus*, como *sebastós* (majestoso, venerável), convém adequadamente ao objeto

numinoso (talvez também ao soberano, como gerado pelos deuses ou relacionado a eles). E, como *sebastós* designa melhor a entidade numinosa, reservaríamos *semnós-augustus* para nos referirmos ao valor numinoso, ao venerável.

Assim então, *fascinans* seria *numen* porque tem para mim um valor "subjetivo", ou seja, é beatificante. Mas *augustum* seria o *numen*, na medida em que é em si, um valor objetivo que deve ser respeitado[50]. E como este caráter *augustum* é um elemento essencial do *numen*, a religião é, portanto, essencialmente e mesmo sem toda a esquematização ética, uma *obligatio* (obrigação) íntima que é imposta à consciência, ao mesmo tempo em que a consciência sente. É obediência e serviço, que são devidos, não pela coação do poder, mas pela submissão espontânea ao "valor" santíssimo.

2. Pecado, cobertura[51], expiação.

O oposto do valor numinoso é o não valor numinoso ou contravalor. Somente quando o caráter do valor negativo numinoso passa e é transferido para o erro moral e nele é instalado, só então, a mera "ilegalidade" __ a transgressão da lei moral __ se torna pecado,

---

[50] Sobre a diferença entre valor subjetivo e objetivo, cf. R. Otto: 'West-östliche Mystik'

[51] Este é um termo retirado da Bíblia. Em hebraico é *kipper*. Seu sentido é cobrir-se, defender-se cobrindo-se.

a anomia se torna hamartia[52] e o ato se torna "nefasto e ultrajante". E só depois de ter se tornado um "pecado" é que ele adquire esse peso terrível para a consciência, que se sente aterrorizada, jogada por terra e decepcionada com suas próprias forças.

O ser humano "natural" e até mesmo o ser humano que só atende aos imperativos morais não sabem o que é pecado. Não é verdade, como afirma a explicação dogmática, que a exigência moral, como tal, impele a pessoa à miséria mais profunda e "ao desânimo espiritual" e, em seguida, a obriga a buscar a redenção.

Há muitas pessoas de grande gravidade moral, que aspiram à virtude e que não entendem essa necessidade de salvação e a recusam encolhendo os ombros. Elas sabem que são defeituosas, erradas e conhecem e exercitam os meios de disciplina, percorrendo seu próprio caminho.

O velho racionalismo, pleno de virtudes, não carecia nem do reconhecimento respeitoso e leal da lei moral, nem do propósito honesto de cumpri-la. Ele conhecia e desaprovava o injusto e ensinava, na pregação e nas lições, como conhecê-lo e rejeitá-lo. Mas ele não sentia nenhum tipo de "desânimo espiritual", nenhuma necessidade

---

[52] *Anomia*: Desvio das leis naturais; *hamartia*: falta ou erro causador da queda de um herói trágico (Houaiss).

de redenção, porque ele não tinha, de fato, como seus inimigos o censuram, a compreensão do que é o *pecado*[53].

Sobre fundamentos exclusivamente morais, nem o desejo de se salvar nem o desejo daqueles outros bens que também tem um caráter propriamente numinoso __ a "cobertura" e a expiação __ podem se firmar e prosperar. Sem dúvida que a luta em torno de sua justificação e valor na dogmática cristã teria sido menor, se a mesma dogmática não os tivesse traduzido da esfera mística para o âmbito do racional e ético, transformando-os em conceitos morais. Na mística, eles são tão legítimos e necessários quanto apócrifos na moral.

O sentimento de "cobertura" ou "proteção" (*kipper*) é mostrado para nós muito claramente no javismo, em seus ritos e em seus sentimentos. Mas também está contido em outras religiões, embora mais recolhido. Nele, o temor se manifesta primeiro, a sensação de que o profano não pode se aproximar do *numen* com impunidade, a necessidade de ter uma salvaguarda, um escudo que o cubra contra a ira do *numen* (*orgé*).

---

[53] Veja o testemunho de uma alma que certamente não é rude. Theodor Parkers diz, no livro de William James, pag. 66: *Eu cometi algumas injustiças na minha vida e continuo a cometê-las. Se eu errar o alvo, eu tento de novo... Eles __ os antigos clássicos __ também estavam cientes da ira, da embriaguez e de outros vícios. E eles lutavam e triunfavam sobre eles, mas não percebiam seu "antagonismo a Deus" e não batiam as mãos em seus peitos para lamentar e reclamar de um mal que não tinham cometido*. Esta confissão, se não rude, é pura e simples. As profundezas do irracional têm que ser tocadas para descobrir, como Santo Anselmo de Cantuária, *quanti ponderis sit peccatum* (Quanto pesa o pecado).

Este salvo-conduto é, portanto, uma “consagração”, ou seja, um procedimento pelo qual quem se aproxima do *numen* torna-se numinoso naquele exato momento e perde sua condição profana, qualificando-se e habilitando-se para lidar com o *numen*. Mas as formas de consagração, os meios da graça, no sentido estrito, são, por sua vez, concedidos, derivados e instituídos pelo *numen*. Ele mesmo é quem confere e comunica algo de sua própria natureza, para autorizar o tratamento consigo mesmo.

De acordo com isto então, a expiação também é uma “proteção”, mas de forma mais profunda. Ela surge principalmente das ideias, que já expusemos, de valor numinoso “positivo” e “negativo”. O mero pavor, a necessidade de amparo e proteção diante do *tremendum* surge aqui com a sensação de não ser “digno”. Não se é digno porque se é profano nas proximidades do sagrado, já que até o sagrado se “macularia” em contato com essa total falta de valor.

Este é, evidentemente, o caso na visão de Isaías e se repete, já atenuada e ainda palpável, no relato do centurião de Cafarnaum: *Senhor, eu não sou digno de que entreis em minha casa*[54]. Em ambos os casos sente-se um temor ligeiramente trêmulo diante do tremendo aspecto do *numen*, mas ainda mais intensa é a sensação peculiar de

---

[54] Mateus 8: 8.

desvalor que o profano experimenta na presença do *numen* e pelo qual ele acredita que o contamina e o macula.

Neste ponto surge a necessidade e o veemente anseio pela expiação, com tanta intensidade quanto mais alguém ama e deseja a proximidade, o contato e a posse permanente do *numen* como bem e um supremo bem. Este então é o desejo de abolir e suprimir esse valor negativo que separa a criatura do *numen* e que a criatura recebe com a existência, devido à sua condição de ser criatura e de ser naturalmente profano.

Este componente afetivo não desaparece conforme a religião e a religiosidade se desenvolvem e se elevam a um estágio mais alto. Pelo contrário, ele é cada vez mais fortificado e acentuado. E, como ele pertence inteiramente ao lado irracional da religião, ele é internalizado e permanece em um estado latente onde, no curso da evolução, o lado racional da religião tem que se desdobrar e ser vigorosamente constituído.

Ele pode ceder à pressão de outros elementos e ser amortizado, mas para surgir com muito mais força e urgência, quanto mais tenha acontecido assim. Então ele pode se tornar unilateral e exclusivo, extinguir com seu grito todos os outros afetos e, desta forma, chegar a deformar o mesmo sentimento religioso a que pertence.

Este fenômeno se apresenta com tanta facilidade quanto mais tempo durou o período em que o lado racional da religião foi cultivado exclusivamente, em detrimento do irracional.

Este desejo de expiação e seu caráter emocional peculiar ainda podem ser explicados um pouco mais por um paralelo tirado da vida “natural” das emoções. Mas devemos insistir, para evitar confusão, que este paralelo significa apenas analogia e não uma identidade.

Na esfera da moralidade temos o caso de uma clara, inteligível e ordinária desvalorização quando nos declaramos “culpados” de uma ação que julgamos má. O mal da ação nos pesa e anula a “estima” que temos a nós mesmos. Nós nos “acusamos” e depois vem o arrependimento.

Mas, ao lado desta desvalorização está outra que pode ser projetada sobre a mesma ação e, no entanto, aplica-se uma categoria diferente. É quando sentimos que a mesma ação perversa nos “mancha”. Todavia, ainda não nos acusamos, mas já nos sentimos “sujos”.

E a forma característica da resposta emocional não é, neste caso, o arrependimento, mas o “nojo”, a náusea. Em seguida, surge na pessoa a necessidade que usa a imagem de “lavar-se” como a mais apropriada.

As duas formas de desvalorização da pessoa correm paralelamente e podem se referir à mesma “ação”, mas, obviamente, elas são diferentes na essência e no conteúdo. A segundo é análoga à necessi-

dade de expiação e, portanto, pode ser usada, ao tentar explicar isto, como um símbolo[55]. Mas esta é, na realidade, uma comparação tirada de outra esfera: da esfera estética.

Em nenhuma religião o mistério do desejo penitencial atingiu uma expressão tão completa, intensa e profunda como no cristianismo. E isto demonstra mais uma vez a superioridade do cristianismo sobre as outras religiões. Ele é uma religião "perfeita" e "mais perfeita" que as outras, na medida em que, o que é inerente nas religiões em geral, torna-se nele *actus purus*, realidade consumada.

A suspeita com que se olha em todos os lugares este mistério deriva do fato de que geralmente é mostrado à luz apenas o aspecto racional da religião. Este é um costume que em todos os lugares obedece ao zelo docente, que prevalece tanto nas escolas quanto na pregação e nos ofícios divinos.

Mas a doutrina cristã não pode prescindir deste elemento se quiser representar fielmente a religiosidade cristã e bíblica. E terá que explicar, pelo desenvolvimento e a evolução da emoção cristã, como o *numen* se torna um meio de expiação através da comunicação de si mesmo, pois é evidente que, neste sentido, ocorrerão simultaneamente momentos emocionais e crenças reais, ideias e intuições de-

---

[55] Assim, vemos no Apocalipse de São João, 7: 14: *Lavaram as suas vestes e as alvejaram no sangue do Cordeiro*. E também no Salmo 50: 4 e 9: *Lavai-me totalmente de minha falta e purificai-me de meu pecado. Aspergi-me com um ramo de hissope e ficarei puro*.

vem se desenvolver por conta própria, cujos direitos devem ser apreciados.

Neste sentido, não deve influenciar muito na decisão do leitor se Pedro, Paulo ou o pseudo-Pedro escreveram e que coisas escreveram sobre a penitência e a expiação e nem mesmo se há algo escrito sobre este assunto ou não. Se nada foi escrito antes, pode muito bem ser que se escreva hoje.

O Deus do Novo Testamento não é menos sagrado que o do Velho, mas mais. A distância da criatura a Ele não é menor, mas absoluta e o valor negativo do profano em relação a Ele não diminuiu, mas aumentou. E se, apesar disso, esse Deus se tornou mais acessível, isto não é tão óbvio, claro e explicável como acredita o terno otimismo daqueles que sentem a emoção do "bom Deus".

Isto é uma graça inconcebível, um enorme paradoxo. Privar o cristianismo deste paradoxo é superficializá-lo, torná-lo mesquinho a ponto de desfigurá-lo.

Mas então surgem essas percepções profundas e necessidades de "proteção" e "expiação" como imediatas e iminentes necessidades. E os meios estabelecidos pelo Santíssimo para se revelar e se mediar __ a "palavra", o "espírito", a própria "pessoa de Cristo" __ se tornam o "refúgio" ao qual "recorre" a criatura para se aproximar, já consagrada e desprofanizada por estes meios, desse mesmo Santíssimo.

A suspeita com que essas coisas são consideradas e que resultam de imediato e espontaneamente do sentimento religioso, se deve a duas razões. Por um lado, vem do fato de que, na teoria, um elemento religioso é apresentado do ponto de vista exclusivamente moral. No campo da moralidade e com referência a um Deus que se concebe apenas como a personificação da ordem moral e é até mesmo equipado com um amor infinito, todas essas coisas não são apenas inaplicáveis, mas até mesmo perturbadoras.

Esta é uma questão de profundas intuições religiosas, cujo certo ou errado é difícil discutir com uma pessoa dotada apenas de sensibilidade moral e não religiosa, porque esta pessoa não pode dar-lhes qualquer valor. Mas quem penetra na própria essência do sentimento religioso e o deixa despertar dentro de si poderá sentir essas coisas em toda a sua verdade, assim que mergulhar nelas.

A segunda razão para esta suspeita é que a doutrina pretende se desenvolver em uma “teoria conceitual” e transformar em objetos de especulação todas essas coisas, que são visões puras e carregam um cunho incompreensível e emocional. No fim, tudo se transforma em um cálculo quase matemático da “doutrina da imputação”, com sua drástica conversão do “mérito de Cristo” ao “pecador”, juntamente com uma investigação acadêmica sobre se Deus faz “julgamentos analíticos ou sintéticos”.

XI – O QUE SIGNIFICA IRRACIONAL?

Passemos os olhos na pesquisa feita até agora. Nossa intenção é buscar, como diz o subtítulo deste trabalho, os componentes irracionais que entram na nossa ideia do divino.

Com a palavra "irracional", um tipo de esporte é praticado atualmente. O irracional é procurado nos terrenos mais diferentes. Mas a tarefa de indicar precisamente o que se entende por irracionalidade é evitada, as coisas mais diferentes são entendidas sob esta palavra e ela é aplicada com uma volúvel generalidade tal, que por irracionalidade podem ser entendidas as mais variadas coisas: o ato puro praticado em frente à lei; o empírico versus a razão; o casual versus o necessário; o cego versus o dedutível; o psíquico contra o transcendental; o que é conhecido posteriormente versus o que pode ser determinado com antecedência; poder, vontade, capricho versus razão, conhecimento e preferência por valores; instinto, impulso, forças sombrias do inconsciente versus propósito, reflexão e plano inteligente; as profundezas e os choques místicos do espírito humano, inspirações, pressentimentos, vidências, intuições e, finalmente, também as forças "ocultas" ou, em geral, a inquieta ânsia e fermentação de uma época, os ensaios e tateares em busca do inédito e nunca visto na poesia e na arte plástica (expressionismo).

Tudo isto e muito mais pode ser chamado de irracional e é valorizado ou reprovado, de acordo com os casos, como "irracionalis-

mo” moderno. Mas quem usa a palavra é obrigado a explicar o que quer dizer com ela. Nós já fizemos isto no capítulo de introdução.

Imediatamente chamamos de “racional” na ideia do divino aquela parte dele que entra na compreensão clara de nossa faculdade de compreensão, na esfera dos conceitos correntes e definíveis. Afirmamos então que sob esta esfera de clareza pura está uma profundidade escura, à qual nossos conceitos não encontram passagem e que é o que denominamos “irracional”. Vamos esclarecer um pouco mais isto.

Nossa mente pode estar cheia de alegria profunda, sem que vejamos claramente, naquele momento, qual é a causa de tal alegria ou o objeto ao qual ela se relaciona, pois, se a alegria está sempre relacionada a um objeto, ela é sempre alegria por alguma coisa. Por algum tempo, a causa ou o objeto da alegria permanecem obscuros para nós. Mas se aplicarmos nossa atenção e refletirmos atentamente, essa causa imediatamente ficará clara para nós.

Então podemos determinar o objeto, nomeá-lo, elevá-lo a conceitos claros e indicar o que ele é e como ele nos enche de alegria. Não consideramos irracional um objeto assim.

Mas a beatitude produzida pelo fascinante poder do numinoso é de um tipo muito diferente. Por mais intensa que seja a atenção, não a vemos a partir da inteligência abrangente, mas ela permanece na irremediável obscuridade da inconcebível e pura experiência emo-

cional. E somente pela anotação escrita dos ideogramas interpretativos isto pode ser aludido. Isto significa para nós que lidamos com o irracional.

O mesmo pode ser dito de todos os outros elementos que encontramos no numinoso. Acima de tudo e da forma mais notória, do aspecto chamado *mirum*. Por ser "absolutamente diferente", ele subtrai-se de qualquer possibilidade de expressão.

Esta condição nos obriga a procurar enunciados ideogramamáticos, que não estão apenas "acima" da nossa razão, mas, em parte, "contra" nossa razão. Ou seja, eles são paradoxais e até mesmo podem se opor como dois membros da antinomia mais radical. Isto constitui o irracional em sua forma mais aguda.

O irracional assim compreendido nos coloca o seguinte problema determinado: não devemos nos contentar em apontar sua irracionalidade e estabelecê-la, deixando a porta aberta para todos os tipos de especulações frenéticas e equivocadas, mas, pelo contrário, devemos corrigir, na designação ideogramamática, na maneira mais exata possível, os aspectos do irracional e assim fortalecer para sempre, com sinais duradouros, aquilo que anteriormente flutuava com a aparência indecisa de mera emoção, chegando assim a uma explicação unívoca e universalmente válida, construindo uma teoria fixa e bem estabelecida do numinoso, com pretensão de validade objetiva e

com forte consistência, mesmo que use conceitos simbólicos e não conceitos apropriados.

XII – MEIOS DE EXPRESSÃO DO NUMINOSO

1. Diretos.

Para esclarecer a essência da emoção numinosa, é útil refletir sobre a forma como ela se manifesta externamente e é disseminada e transmitida de mente para mente. Para dizer a verdade, não há transmissão, no sentido estrito, neste caso, pois a emoção numinosa não é ensinada ou aprendida, mas só pode ser despertada no "espírito".

Às vezes o mesmo é dito sobre a religião em geral, mas sem razão, porque, na religião, há muitas partes suscetíveis de serem ensinadas, ou seja, elas podem ser transmitidas de intelecto para intelecto, através de conceitos racionais e explicadas como uma aula escolar.

Mas não esta parte irracional que constitui a base e a substância da religião. Ela só pode ser estimulada, sugerida, despertada. E, mesmo neste caso, dificilmente pela palavra, mas sim pela forma como outras emoções e estados mentais são transmitidos e comunicados pela simpatia e a empatia nos processos que ocorrem na mente do outro.

A emoção numinosa palpita muito mais então na atitude solene, nos gestos, no tom de voz, no semblante, na expressão de impor-

tância incomum do ato, no recolhimento solene e na devoção da comunidade orante do que em todas as palavras e denominações negativas que encontramos até agora. Essas denominações nunca declaram o caráter positivo do objeto. Elas só servem como um auxílio, na medida em que designam um objeto em geral e ao mesmo tempo se opõem a outro, no que diz respeito ao qual é distinto e, ao mesmo tempo, superior. Por exemplo: o invisível, o eterno (atemporal), o sobrenatural, o transcendente.

Outras vezes, são apenas ideogramas simples para conteúdos emocionais, tão específicos que devem ser experimentados antes para se saber do que se fala. Mas os melhores meios, sem dúvida, são constituídos pelas próprias situações "sagradas" ou por sua reprodução fiel, graças a vivas descrições intuitivas.

Para quem, por exemplo, não descobre por si mesmo o que é o numinoso ao ler o Capítulo VI de Isaías, não será de nenhuma utilidade "som, canto e palavra". Na teoria, na doutrina, no próprio sermão, quando não é "ouvido", o numinoso não é geralmente percebido, mesmo que a explicação oral possa estar encharcada com ele. Nenhuma parte da religião necessita tanto quanto esta da *viva vox*, da comunhão viva contínua e da conexão pessoal.

Suso diz sobre este modo de comunicação:

> *Uma coisa é preciso saber: assim como é diferente ouvir o som de uma música doce e ouvir sobre ela, então*

> *há também uma grande diferença entre palavras concebidas em um estado puro de graça, palavras que brotam de um coração vivo através do conduto de uma boca viva e as mesmas palavras escritas em um pergaminho morto... Pois elas ficam frias __ eu não sei como __ e empalidecem, como as rosas cortadas e se apaga a maneira deliciosa com que elas enternecem, especialmente o coração. E então caem na aridez de um coração ressecado*[56].

Mas, mesmo no *viva vox* a mera palavra é ineficaz se falta em quem ouve o "espírito no coração" favoravelmente predisposto, se falta a simpatia daquele que a recebe, se falta o que Lutero chamava de *conformem esse verbo* (a conformação com a palavra). E esse espírito é, em suma, o que tem que fazer a maior parte. Quando ele já existe, um pequeno estímulo, uma leve excitação, é muitas vezes suficiente.

É incrível como pouco é necessário para despertar na mente o choque mais forte e definitivo e mesmo esse pouco sendo desajeitado, indisciplinado e confuso. Onde o espírito "incentiva", as palavras racionais usadas pela pregação, embora tiradas, em sua maior parte, da vida geral do sentimento, são suficientes e eficazes para sintonizar a alma imediatamente ao tom certo. Então sobrevém e se apresenta,

---

[56] Heinrich Seuse (Suso). *Deutsche Schriften* (Escritos Alemães). Ed. Denifle, pag. 309

com quase nenhuma necessidade de outra ajuda, aquilo do qual as palavras são apenas esquemas[57].

Quem lê “estando no espírito” das Escrituras, sente e “vive” o numinoso, mesmo que não tenha ideia disto, nem nome para lhe dar e mesmo que seja incapaz de analisar seu próprio sentimento e esclarecer essa atitude.

2. Indiretos.

Quanto ao resto, os meios de representação e estimulação da emoção numinosa são indiretos, ou seja, são todos meios de expressar emoções relacionadas ou semelhantes pertencentes à vida natural da alma. Temos que saber como são essas emoções. Vamos encontrá-las assim que refletirmos sobre quais meios de expressão a religião tem empregado em todos os momentos e em todos os lugares.

a) O terrível

Um dos mais primitivos, que desde então tem sido considerado insuficiente em uma medida crescente e que finalmente foi rejeitado como “indigno” é o terrível, o espantoso, o pavoroso em sentido “natural” (e às vezes até repugnante)[58]. Como a emoção correspondente

---

[57] Ver Rudolf Otto. *Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Lutero* (A intuição do Espírito Santo em Lutero). Göttingen, 1898, p. 86.
[58] Como em algumas formas características da religião indiana, as de Aghora.

tem uma forte analogia com a do *tremendum*, seus meios diretos de expressão tornam-se meios de expressar indiretamente esse pavor demoníaco que não admite outra forma de representação.

O terrível e assustador aspecto das imagens primitivas ou descrições dos deuses, que hoje parecem tão repulsivas para nós, ainda pode despertar nos selvagens e em pessoas ingênuas __ às vezes até em nós também __ a verdadeira emoção de um autêntico pavor religioso. Mas, além disso, esta emoção retrabalha, por sua vez, como um poderoso estimulador para produzir na fantasia e na representação as imagens do assustador.

As velhas Madonas Bizantinas, rígidas e severas e em grande parte terríveis, motivam muitos católicos para a devoção mais do que as graciosas Virgens de Rafael. Esta característica é observada acima de tudo em certas figuras dos deuses indianos.

Durga, a “grande mãe” de Bengala, cujo culto pode estar cercado por uma verdadeira nuvem de horror devoto, é, em sua representação canônica, uma verdadeira caricatura do diabo. Esta fusão de espantosa terribilidade e máxima santidade é ainda mais evidente no décimo primeiro livro do Bhagavad-Gita. Vishnu, que para seus crentes é a própria bondade, quer apresentar-se a Arjuna em todo o esplendor de sua divindade. Para isso, o sentimento escolhe, também neste caso, como o meio mais apropriado de expressão, o horrível, o

assustador, embora penetrado pelo elemento da “grandiosidade”, que estudaremos abaixo[59].

b) O grandioso

Precisamente então, nos estágios mais elevados, o grandioso ou “sublime” é apresentado como um meio de expressão que substitui o horrível. Assim ele aparece, de forma insuperável, no capítulo VI do livro de Isaías. Nesta passagem é sublime o trono elevado, a figura régia, as dobras flutuantes de suas roupas, a magnificência solene da corte angelical.

À medida que o horrível é superado, a conexão do sagrado com o sublime e sua esquematização por este se torna mais forte e mais estável, a ponto de essa esquematização ser preservada como legítima mesmo nas mais altas formas de emoção religiosa. Esta é uma boa prova de que entre o numinoso e o sublime há uma afinidade oculta e uma correspondência, o que é mais do que uma mera semelhança fortuita. Kant faz uma pequena referência a isto em sua “Crítica do Julgamento”.

[59] Em nenhum lugar o elemento irracional do *orgé* pode ser melhor estudado do que neste capítulo que, por esta razão, pertence às peças clássicas da história da religião.

c) O milagre

O que foi dito diz respeito ao primeiro elemento do numinoso, do qual quisemos dar uma ideia perceptível com a palavra *tremendum*. O segundo elemento encontrado foi o “misterioso” ou *mirum*. E aqui nos deparamos com a correspondência e o meio de expressão que se repete em todas as religiões, que parece inseparável da religião e cuja teoria podemos agora explicar: o “milagre”.

“O milagre é o filho mais querido da fé”. Se a história da religião não nos ensinasse sobre ele, poderíamos construí-lo e esperá-lo pressuposto no elemento misterioso, pois nada pode ser encontrado na esfera natural das emoções que tenha uma correspondência tão imediata, tão puramente “natural” com a emoção religiosa do incompreensível, do insólito e do enigmático, onde e como ele pode se apresentar para nós. Especialmente quando além de incompreensível é horrível e poderoso, porque então ele inclui uma analogia dupla com o numinoso, ou seja, de um lado, com sua aparência misteriosa, do outro lado, com o *tremendum*.

Se, em geral, as emoções do numinoso podem ser despertadas em virtude de sua semelhança com as outras de caráter natural e transferíveis também para estas, aqui o mesmo deve acontecer. E, de fato, tem estado em toda parte na humanidade.

O que o ser humano não entende e o que o horroriza na esfera de sua ação; o que em processos naturais, eventos, pessoas, animais

ou plantas produziu alienação, espanto ou surpresa, especialmente se está ligado ao poder ou ao terror, sempre despertou e atraiu para si o pavor demoníaco e se tornou *portentum*, *prodigium*, *miraculum*. Assim e só assim, nasce o milagre.

E, inversamente, assim como dissemos antes que o *tremendum* se torna o estímulo da imaginação, de modo que ele escolhe o terrível por meios expressivos ou inventa formas originais terríveis para representá-lo, então também o misterioso se torna o mais forte estimulante da fantasia ingênua que espera o milagre, o inventa, o sente, o narra.

O misterioso também é um incentivo incansável para a inesgotável invenção de histórias, mitos, conselhos e lendas. Ele se infiltra em ritos e cultos e até hoje constitui para a pessoa ingênua o fator mais poderoso que existe na narração e no culto, sendo um meio útil de manter a emoção religiosa viva. E, neste caso, como vimos quanto ao terrível, a evolução subsequente vai eliminando e separando o misterioso de algo que só se assemelha a ele por fora.

Isto ocorre nos estágios mais refinados da religião, quando o milagre começa a perder seu brilho e Jesus Cristo, Maomé e Buda evitam, como que por comum acordo, se tornarem taumaturgos e Lutero reduz o valor dos milagres externos, considerando-os apenas prodígios da prestidigitação, "maçãs e nozes para crianças" e, finalmente, o supranaturalismo é definitivamente separado da religião,

como algo que se assemelha ao numinoso, mas que não é um esquema legítimo do numinoso.

d) O incompreendido

Em muitos outros aspectos, a atração que produz o mistério e as coisas e emoções que têm alguma correspondência com ele só acontece porque não são compreendidos. Um exemplo bem convincente é o encanto da linguagem do culto, que é meio compreendida ou totalmente incompreendida e o indubitável aumento real da admiração que ela provoca.

Podemos citar aqui as expressões antigas e pouco compreensíveis da Bíblia e do livro de cânticos e o poder singular e impressionante da "Aleluia" e do "Kyrie", precisamente porque são um tanto estranhos e incompreensíveis. O latim da missa, que para o católico ingênuo não dá a impressão de ser um mal inevitável, mas de algo particularmente sagrado; o sânscrito nas cerimônias budistas na China e no Japão; a linguagem dos deuses no ritual dos sacrifícios homéricos e mil outras coisas assim se inserem neste universo.

O mesmo efeito produz a mistura proporcional do revelado e claro com o oculto e o secreto na missa, na liturgia grega e em outras liturgias. Há um elemento aqui que justifica tudo isso.

Mesmo os restos mal costurados da missa retornam aos rituais luteranos. Eles certamente têm algo que __ precisamente porque sua

disposição não obedece a uma ordem real ou conceitual __ desperta melhor a devoção do que as disposições dos nossos novos pastores, construídas como uma composição de acordo com esquemas perfeitos. Nelas não há nada fortuito e nada, portanto, fértil em alusões; não há nada imprevisto e, portanto, que desperte a emoção; nada que venha das profundezas inconscientes e, portanto, necessariamente fragmentário; nada que quebre a unidade da composição e, portanto, que revele uma conexão mais elevada; nada "pneumático" e, portanto, em geral, sem muito "espírito".

E o que é que conecta e organiza todas estas coisas mencionadas? Precisamente a correspondência do incompreendido, do incomum, do singular (ao mesmo tempo, venerável pela antiguidade) com o misterioso, que eles simbolizam e evocam através da "anamnese" (recordação) de seu semelhante.

3. Meios de expressão artística do numinoso.

a) A arquitetura

O meio mais eficaz disponível para a arte representar o numinoso é, onde quer que seja, o sublime. Acima de tudo, na arquitetura. E precisamente nesta arte o sublime aparece nos estágios mais remotos.

É muito difícil escapar da impressão de que este elemento já começou na era paleolítica. Embora, no início, o erguimento desses

gigantescos blocos de rocha, ásperos ou esculpidos, sozinhos ou formando círculos prodigiosos, teria o propósito de acumular massivamente, de forma mágica, o numinoso e localizá-lo para melhor possuí-lo, a mudança de motivos foi provocada com muita força para não ocorrer nos primeiros tempos.

A emoção da grandeza solene, bem como de gestos sublimes e pomposos é, na realidade, uma emoção bastante pura, muito comum até mesmo em pessoas "primitivas". Sem dúvida, quando mastabas, obeliscos e pirâmides foram construídos no Egito, esta etapa já havia sido alcançada.

Não há dúvida de que os construtores daqueles magníficos templos, da esfinge de Gizé, que invocam no espírito a emoção do sublime e do numinoso que a acompanha quase como um reflexo mecânico, já estavam cientes deste efeito e o perseguiram de propósito[60].

b) A "magia"

Também costumamos dizer de muitos edifícios ou de um cântico, de uma fórmula, de uma série de gestos ou sons, especialmente de certos produtos da arte decorativa, de certos símbolos, emblemas,

---

[60] Na pintura, veja O. Ollendorf. *Andacht em der Maleri* (A devoção na pintura). Leipzig, 1912. Para a expressão refinada do numinoso, consulte o estudo instrutivo de W. Matthiessen. *Das rnagische der Sprache em liturgischen Kirchengesang* (O mágico na língua das canções litúrgicas da Igreja). Hochland, XV. Heft, 10.

entrelaçamento de linhas e cordões que eles causam uma impressão “mágica” e mesmo sob as mais diversas condições e circunstâncias percebemos, com alguma certeza, o estilo e o caráter peculiar do elemento mágico. A arte da China, do Japão e do Tibete, influenciada pelo taoismo e pelo budismo, é extraordinariamente rica e profunda em tais impressões “mágicas”.

Mesmo os mais inexperientes sentem esse impacto sem qualquer dificuldade. O emprego do termo “mágico” está correto aqui, do ponto de vista histórico, porque, na realidade, essa linguagem das formas vem originalmente de representações mágicas, sinais, utensílios e ofícios mágicos. Mas a impressão que eles produzem é independente dessa associação histórica, pois ela acontece mesmo que nada se saiba sobre ela. Na verdade, é precisamente então que ela é mais intensa e pura.

Não há dúvida de que a arte encontra aqui o caminho para comprovar, sem o auxílio da reflexão, uma impressão de caráter muito peculiar: precisamente a impressão do mágico. Mas a magia nada mais é do que uma forma secreta e velada do numinoso, ao mesmo tempo que uma forma primária e tosca de emoção numinosa, que a grande arte apresenta mais tarde, já enobrecida e transfigurada.

Então, não se pode mais falar de “mágico”. Então, somos apresentados ao próprio numinoso, que provoca o espanto em ritmos e vibrações poderosos com sua força irracional.

Essa qualidade mágico-numinosa é particularmente palpável nas estranhamente impressionantes figuras de Buda da arte chinesa primitiva e aqui ela também afeta o espectador “sem um conceito”, ou seja, sem que se saiba nada sobre os ensinamentos e especulações do budismo Mahayana. Aqui se conecta com o sublime e o espiritu-al-superior ao mesmo tempo que fala a partir das características da mais profunda coleção em plena superioridade mundial, mas ao mesmo tempo ilumina estes esquemas consigo mesma e os transforma em transparências “completamente diferentes”.

Siren diz, com razão, do grande Buda das cavernas Lung-Men, do período T'ang:

> *Qualquer um que se aproxime dessa figura, perceberá que ela tem um significado religioso, sem saber nada sobre seu motivo. Pouco importa se o chamamos de profeta ou deus, porque é permeado por uma vontade espiritual, que se comunica ao observador. O elemento religioso de tal figura é imanente: é “uma presença” ou uma atmosfera, em vez de uma ideia formulada. Não pode ser descrito em palavras, porque está além da definição intelectual*[61].

[61] Osvald Siren. *Chinese sculpture*. London 1925, Bd. 1, S. XX.

Figura 1: Buda das cavernas de Lung-men.

c) A pintura chinesa

Talvez esta afirmação não se adapte a nenhuma arte tão precisamente quanto à pintura chinesa, religiosa e paisagística, nos tempos clássicos das dinastias T'ang e Sung.

Otto Fischer diz sobre ela:

> *Essas obras estão entre as mais profundas e sublimes que a arte humana já criou. Quem quer que nelas mergulhe, percebe que, por trás dessas águas, névoas e montanhas, respira o antigo Tao, a oscilação do ser íntimo. Nessas imagens está, entre escondido e manifesto, mais um mistério profundo, há o conhecimento do nada, o conhecimento do "vazio", o conhecimento do Tao do céu e da terra, que também é o Tao do coração humano. E assim, apesar de sua agitação eterna, essas imagens apa-*

recem tão silenciosas e calmas, que parecem respirar misteriosamente sob o mar[62].

Figura 2: Pintura chinesa da dinastia Sung.

d) O gótico

Para os ocidentais, no entanto, a arte que melhor expressa o numinoso é o gótico, precisamente por causa de sua sublimidade. Mas isto não seria suficiente. Vai para o crédito de Worringer ter demonstrado, em seu livro **A Essência do Estilo Gótico**, que a impressão singular que a arte gótica provoca não repousa em sua sublimidade, mas no fato de que ainda mantém a marca e a herança das formas mágicas que Worringer tenta derivar historicamente.

[62] O. Fischer. *Chinesische Landschaft* (Pintura da Paisagem Chinesa). Das Kunstblatt, janeiro de 1920. Ver o trabalho detalhado de Otto Fischer: *Chinesische Landschaftsmalerei*, 1921.

Assim, na opinião dele, a impressão provocada pelo gótico é, principalmente, de natureza mágica. A legitimidade de sua dedução histórica não tem nada a ver com o fato de que ele encontrou a verdadeira pista, já que uma coisa é independente de outra.

A arte gótica "encanta", "enfeitiça" e esta impressão é mais do que a do sublime. Mas, por outro lado, a torre da Catedral de Ulm não é mágica, mas "numinosa". E a diferença entre o numinoso e o mágico é sentida por si só na bela reprodução desta maravilha, que Worringer insere em seu livro.

Figura 3: Catedral de Ulm.

Não importa que a palavra "mágico" seja usada para descrever o estilo e o meio expressivo em virtude do qual a impressão numinosa é produzida. Todos a aceitarão, certamente, no sentido mais profundo.

e) A escuridão e o silêncio

Mas o sublime, o mágico, por mais intensamente que ajam, são apenas meios indiretos na representação do numinoso pela arte. No Ocidente só temos mais dois diretos. Mas ambos têm essencialmente caráter negativo. Eles são a escuridão e o silêncio.

Senhor, fale somente vós,
no profundo "silêncio",
para mim, na escuridão!

A escuridão deve ser tal, que seja feita por contraste, para que se torne mais perceptível. Deve estar prestes a derrotar uma última claridade. Só a semiescuridão é "mística". E sua impressão é aperfeiçoada quando está associada com o elemento auxiliar do sublime.

Oh, suprema Majestade,
que habita no altíssimo,
na eternidade silenciosa,
em um santuário "escuro"![63]

[63] *Tersteegen.*

A semiescuridão que reina nas casas altas, sob os ramos de um bosque, estranhamente animada e movida pelo misterioso e maravilhoso jogo da meia luz, sempre fala com a emoção e os construtores de templos, mesquitas e catedrais sabem como fazer um uso eficaz dela.

Na linguagem dos sons, o silêncio corresponde à escuridão.

> *Javé está em seu templo sagrado.*
> *Em silêncio, diante dele, está o mundo inteiro.*

Nem nós nem o cantor sabemos que esse silêncio fluiu "historicamente" do *eufemein*, ou seja, do medo de usar palavras sinistras e, portanto, da convicção de que é melhor ficar em silêncio.

Nem nós nem o cantor sabemos que esse silêncio fluiu "historicamente" do *eufemein*, ou seja, do medo de usar palavras sinistras e, portanto, da convicção de que é melhor ficar em silêncio. Nós, o salmista e Tersteegen, quando ele diz: *Deus está presente. Que tudo se cale em nós*, sentimos a necessidade de ficar em silêncio, como se isto viesse de outro estímulo totalmente independente dele. Em nós, o silêncio é o efeito imediato produzido pela presença do *numen*.

Também neste caso, a sucessão histórico-genética não explica o fenômeno, que ocorre mais tarde nos mais altos graus da evolução. Precisamente por esta razão, o salmista, nós e Tersteegen somos dados vivos para a investigação psicológica da religião e dados não

menos interessantes do que os primitivos, quando obedeciam à *eufemia* deles.

f) A arte oriental

A arte oriental conhece, além da escuridão e do silêncio, uma terceira maneira de despertar a impressão numinosa: o vazio, o grande vazio. O vazio indefinido é, por assim dizer, o sublime colocado horizontalmente.

O deserto amplo, a estepe indefinida e uniforme são sublimes e servem como um estímulo para despertar, por associação de emoções, uma ressonância numinosa.

A arquitetura chinesa, como a arte de organizar e agrupar edifícios, aplicou as grandes extensões vazias da maneira mais sábia e profunda. Ela chega a produzir a impressão de solenidade, mas não com pórticos altos ou imponências verticais, mas com a horizontalidade ampliada.

Nada é mais solene do que a amplitude silenciosa das praças, pátios e átrios que usa. A tumba imperial dos Ming, em Nanquim e Pequim, que abriga a amplitude vazia de toda uma paisagem dentro de sua planta, é um exemplo óbvio.

Figura 4: Tumba da dinastia Ming em Nanquim.

Mas, ainda mais interessante é o “vazio” na pintura chinesa. Há aqui uma arte de pintar o vazio, de torná-lo sensível e de modular este tema das mais variadas maneiras. Não só existem quadros que consistem em “quase nada”, como também o estilo artístico consiste em produzir a impressão mais intensa com poucas linhas e meios. Mas diante de muitas pinturas, especialmente diante daquelas que estão relacionadas à contemplação, a impressão que se tem é de que o vazio em si é um dos objetos pintados e talvez o objeto capital.

Só compreenderemos isso se nos lembrarmos do que foi dito acima sobre o “nada” e o vazio dos místicos e o encanto dos “hinos negativos”. Como a escuridão e o silêncio, o vazio é uma negação

que distancia a consciência do “aqui e agora” e, desta forma, faz presente e atual o que chamamos de “o absolutamente heterogêneo”[64].

Figura 5: Montanha, névoa, vazio. Pintura chinesa tradicional

g) A música

A música, que pode emprestar a mais variada expressão a todos os sentimentos, também não tem meios positivos de expressar o sagrado. O momento mais sagrado e numinoso da missa, a consagração, é expressa, mesmo na melhor missa cantada, pelo silêncio. A música se cala, se silencia por muito tempo e completamente, de modo que o silêncio em si seja percebido, por assim dizer. A intensa

[64] Veja também as investigações sutis sobre o "não-ser" e o "vazio" na doutrina de Lao-tse, de R. Wilhelm. *Laotse, Vom Sinn und Leben*. Diederichs, Jena, 1911, p. 20.

impressão devocional produzida por esse "silêncio diante do Senhor" nunca é alcançada pela música.

Neste momento, é muito instrutivo examinar a missa de Bach em B menor. Sua peça mais mística é, como normalmente acontece nas melodias da Missa, o *Incarnatus*. O efeito que produz reside nas sucessivas entradas da fuga que murmura suavemente e é adiada cada vez mais até ser extinta em um *pianisimo*.

Nesta peça é indicado mais que o mistério é expresso por meio da respiração contida, da meia voz e daquelas estranhas modulações descendentes em terças diminuídas, as síncopes presas que sobem e descem em estranhos semitons e que refletem o espanto temeroso.

Com estes procedimentos Bach alcança seu objetivo, nesta passagem, melhor do que no *Sanctus*. Esta é uma expressão quase acabada e incomparável Daquele que possui poder e magnificência, um coro ruidoso de triunfo dedicado à glória perfeita absoluta de um rei.

Mas Bach não consegue expressar a emoção que está nas palavras da melodia, tiradas de Isaías VI e que o músico deveria ter interpretado. Nesta magnífica canção de Bach não se pode perceber que os serafins cobrem seus rostos com suas duas asas.

Por outro lado, a tradição judaica tem estado bem ciente do que acontece aqui. *Todos os poderes da altura "sussurravam suavemente": Deus é rei*. Isto é o que diz o grande hino *Melek elkhon*, no dia de Ano Novo.

Mendelssohn diz, com sensibilidade delicada, em sua música para o Salmo II, versículo 11: *Sirva o Todo-Poderoso com temor e regozije-se com tremor*. Também aqui, na realidade, a expressão consiste menos na própria música do que em seu amortecimento, sua contenção e quase que poderia ser dito em seu apavoramento, como sabe fazer, nesta passagem, magistralmente, o coro da catedral de Berlim.

O máximo que a música consegue neste sentido é alcançado pelo Madrigal-Chor, de Berlim, no *Popule Meus* de Tomás Luiz. Aqui, o primeiro coro canta o triságio: *agios theos*, *agios ischyros*, *agios athanatos*, ao qual o segundo coro responde com a tradução latina: *Sanctus Deus, Sanctus fortis, Sanctus inmortalis*.

Também esta réplica vai se apagando trêmula e abafadamente. Mas o triságio em si, cantado por cantores invisíveis em um coro distante, com uma voz *pianisima*, como um sussurro que flutuava pelo espaço, é, certamente, uma reprodução fiel da cena do capítulo VI de Isaías.

XIII – O NUMINOSO NO ANTIGO TESTAMENTO

Embora, em geral, pulsem em todas as religiões as emoções do irracional e do numinoso, no entanto, de forma alguma isto acontece de maneira tão excepcional como na semita e especialmente na bíblica. Aqui, o misterioso vive e se agita nas representações do demonía-

co e do angelical do qual este mundo está cercado, dominado e penetrado, como algo que lhe é heterogêneo em absoluto e torna-se mais intensa na expectativa do fim e no ideal de um “reino de Deus” que se contrapõe ao natural, seja como o futuro no tempo, seja como o eterno, mas sempre como algo maravilhoso e heteróclito. Enfim, o misterioso caracteriza a natureza de Javé e de Elohim, que também é o “pai celestial” de Jesus e que, como tal, não perde sua natureza de Javé, mas que a cumpre e a realiza.

O estágio inferior da emoção numinosa, o pavor demoníaco, está superado há muito tempo nos Profetas e nos Salmistas. Todavia, não falta aqui e ali a reminiscência desta emoção inferior na velha narrativa.

O relato no Livro do Êxodo (capítulo IV, 24), de como Javé, irado, ataca Moisés à noite e quer tirar sua vida, ainda mantém esta característica. Em nós, isto produz uma impressão quase apavorante e fantasmagórica.

Vista do ponto de vista de uma devoção mais desenvolvida, esta história e outras análogas dão a impressão de que ainda não há religião aqui, mas uma pré-religião, um medo comum de demônios ou similares. Mas isto é um mal-entendido.

O “medo comum aos demônios” se refere a um “demônio” no sentido estrito da palavra, que é sinônimo de duende, espírito atormentador, espírito maligno e, portanto, oposto ao divino. Mas um

demônio deste tipo não foi um ponto de passagem e um elo na cadeia evolutiva da emoção religiosa, como tampouco o "fantasma" foi.

Assim como este, o demônio é uma brotação apócrifa das criações fantásticas, devido à emoção numinosa. A partir desse demônio o *daimon* deve ser diferenciado em um sentido mais geral. O *daimon* nunca é uma divindade, mas também não é uma contra-divindade ou uma anti-divindade, mas uma pré-divindade. Ou seja, está num estágio mais baixo, ainda latente e escondido, do *numen,* que gradualmente se desenvolve na forma mais elevada de "Deus". Nos relatos citados encontramos as ressonâncias desse grau inferior da religião.

Para entendermos nisto a situação real podemos utilizar dois indicadores. O primeiro foi o que dissemos anteriormente sobre a capacidade do terrível em geral de chamar e atrair para si a emoção numinosa e expressá-la. E o segundo é que uma pessoa dotada excepcionalmente para a música, mesmo que não passe de uma principiante, pode se sentir deliciosamente arrebatada pelo som da flauta de pã ou do realejo e, no entanto, quando atinge a perfeição musical, provavelmente ambas as coisas se tornam insuportáveis.

Mas se refletirmos sobre a qualidade de suas duas emoções, a anterior e a atual, notaremos que em ambas há a mesma faceta de sua alma que foi estimulada e que a mudança de sua sensibilidade musical para um grau mais alto não se deu através de um "salto de uma coisa para outra", mas por um processo que chamamos de "evolu-

ção” ou “amadurecimento”, sem que estejamos em condições de dizer muito sobre sua natureza.

Se fôssemos ouvir hoje a música da época de Confúcio, provavelmente ela nos pareceria nada mais do que uma sucessão de ruídos estranhos. E ainda assim, Confúcio fala do poder da música sobre a alma como hoje não pode ser feito melhor e ele consegue expressar sua emoção para que até hoje possamos reconhecê-la graças à sua identidade com a nossa.

A coisa mais surpreendente a este respeito é o talento natural de muitos povos selvagens para a nossa música, que eles facilmente entendem, captam, apreciam e praticam com prazer assim que chegam aos seus ouvidos. Esta disposição não surge neles no momento em que ouvem nossa música, por uma espécie de heterogenia, epigênese ou outro milagre semelhante, mas simplesmente já existia dentro deles como um dom natural ou talento que, quando o estímulo o aciona, é sacudido, desperta e evolui. É a mesma que já havia se manifestado anteriormente em outras formas primitivas mais cruas.

Embora nós, com nosso gosto musical mais refinado, muitas vezes não possamos reconhecer, na forma bruta e primitiva de música, uma verdadeira música, no entanto, ela já é a manifestação do mesmo instinto, do mesmo aspecto do espírito.

O mesmo acontece quando, em nossos dias, o temente a Deus não reconhece facilmente ou não reconhece em nada na passagem

citada (Êxodo capítulo IV, versículo 24), afinidade alguma com seu sentimento. Este é um ponto de vista que deve ser mantido em mente ao estudar a religião dos primitivos, mas sempre com cuidado, pois conclusões muito falsas podem ser tiradas dela e há o perigo de confundir os graus inferiores da evolução com os superiores e encurtar a distância intermediária. Mas, eliminar totalmente este ponto é ainda mais perigoso e, infelizmente, muito comum[65].

Pesquisadores recentes estão tentando discernir uma diferença de expressão entre Javé, o austero e Elohim, o patriarcal e familiar. E há algo muito plausível nesta tentativa.

Soderblom supõe que a causa disto é que a representação de Javé[66] vem de representações "animistas". Não nego a importância de representações "animistas" no curso da evolução religiosa. Mesmo a este respeito eu vou muito mais longe do que ele, que teve que se explicar dizendo que este fenômeno se tratava de uma espécie de "filosofia" primitiva e assim eliminá-lo da esfera das criações imaginárias especificamente religiosas.

Na minha hipótese se encaixa perfeitamente que, onde representações animistas já existiam, estas poderiam ser, na "cadeia de estímulos", um elo muito importante para provocar e libertar da emoção numinosa o aspecto do "ente" que reside nela sombriamente.

---

[65] A este respeito, Marett em particular fornece novos insights importantes.
[66] Apenas os rudimentos, mas não a representação completa de Javé.

Mas o que diferencia Javé de El-Shaddai-Elohim não é que o primeiro seja "anima", mas é que nele o numinoso predomina sobre o racional e o familiar, enquanto no último o lado racional predomina sobre o numinoso. Esta é uma diferença de acordo com a qual os tipos gerais de divindades também podem ser diferenciados.

Com relação a Elohim, só se pode falar de estar dominado nele o numinoso e não de uma absoluta falta do componente numinoso. "Elohista" é o relato autenticamente numinoso da aparição de Deus na sarça ardente e do versículo típico: *Então Moisés cobriu seu rosto porque tinha medo de olhar para Elohim*[67].

A rica abundância de traços pertinentes à antiga representação israelita de Deus que podemos adicionar é fornecida copiosamente pelo dicionário histórico-religioso **A religião na história e no presente**[68] e basta nos referirmos aqui a eles.

Com a venerável religião de Moisés, o processo de moralização e racionalização universal do numinoso e sua consumação no sentido próprio e completo do sagrado começa imediatamente, em extensão cada vez maior. Ele é aperfeiçoado nas profecias e nos Evangelhos e nisto reside a nobreza singular da religião bíblica que, já no segundo Isaías, pode levantar sua reivindicação fundadora de ser uma religião mundial. Já aqui ela demonstra sua clara superioridade, por exemplo,

---

[67] Êxodo 3: 6.
[68] Segundo volume, páginas 1530 a 2036.

sobre o Islã, cujo Alá é exclusivamente *numen* e que, a bem dizer, é como o próprio Javé em sua forma pré-mosaica, apenas em tamanho maior.

Ora, essa moralização e racionalização não é uma superação do numinoso, mas uma superação do seu predomínio exclusivo. Ela é realizada "dentro" do numinoso e está "incluída" nele.

O melhor exemplo de infiltração íntima de um pelo outro é o livro de Isaías. O que já é visto em sua visão (capítulo VI) penetra com força sensível toda a sua pregação e nada é tão significativo como o fato de que nela seja consagrada e prevaleça, como uma expressão favorita para a divindade, a expressão "O Santo de Israel" e outras semelhantes em seu misterioso poder.

Isto perdura por toda a tradição de Isaías e, particularmente, nas escrituras do segundo Isaías, capítulo XL para LXVI. É verdade que, se em algum lugar encontramos bondade, onipotência, sabedoria e confiança divinas, entendidas conceitual e claramente, isto ocorre no segundo Isaías. Mas estes são precisamente predicados do "sagrado", cujo nome incomum o segundo Isaías repete cinquenta vezes e sempre nos lugares onde ele pode provocar a impressão mais profunda.

Além da "santidade" de Javé, expressões semelhantes são usadas, como: sua fúria, seu ciúme, sua ira, seu fogo devastador. Todas elas significam não só sua justiça vingativa e nem somente o Deus

que obedece ao seu temperamento e vive em intensa paixão, mas tudo isso ao mesmo tempo e impregnado e permeado com o tremendo, o majestático, o misterioso e o augusto da sua essência divina irracional.

O mesmo pode ser dito da expressão “Deus vivo”. Sua vivacidade tem um parentesco sensível com seu êxtase e seu ciúme e se manifesta nela como em toda sua paixão.

Observem estas passagens:

Qual é o mortal que pode ouvir como nós a voz do Deus vivo, que fala do meio do fogo e permanecer ainda vivo?[69]

O Deus vivo está no meio de vós[70].

O exército do Deus vivo[71].

Javé, teu Deus, talvez tenha ouvido as palavras do copeiro-mor, enviado pelo rei da Assíria, seu soberano, para insultar o Deus vivo e talvez o vá punir pelas palavras que ele ouviu[72].

Javé teu Deus talvez tenha ouvido as palavras do general enviado pelo rei da Assíria, seu soberano, para insultar o Deus vivo e irá castigá-lo pelas palavras que ouviu[73].

---

[69] Deuteronômio 5: 26.
[70] Josué 3: 10.
[71] 1 Samuel 17: 26 e 36.
[72] 2 Reis 19: 4
[73] Isaías 37: 4 e 17.

Ouvi a mensagem que Senaquerib fez trazer para ultrajar o Deus vivo![74]

Javé é verdadeiramente Deus, Deus vivo, eterno rei. Treme a terra ante a sua ira e os povos pagãos não podem suportar sua ira[75].

O Deus vivo e Senhor nosso se irou por pouco tempo contra nós, ele há de se reconciliar de novo com seus servos[76].

Foi o Senhor vivo, Onipotente no céu, quem ordenou a celebração do sétimo dia[77].

Simão Pedro respondeu: "Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo!"[78]

Pelo Deus vivo, conjuro-te que nos digas se és o Cristo, o Filho de Deus![79]

É horrendo cair nas mãos do Deus vivo[80].

Na ideia de um Deus vingador, a representação do Antigo Testamento, que apresenta Deus como terrível e vivo culmina e se aperfeiçoa. Sua expressão mais dura é a imagem quase aterrorizante do "pisador do lagar". Ela aparece em Isaías: *Por que tuas roupas estão vermelhas como as vestimentas daquele que pisa num lagar? Eu*

[74] Isaías 37: 17.
[75] Jeremias 10:10.
[76] 2 Macabeus 7: 33.
[77] 2 Macabeus 15: 4.
[78] Mateus 16: 16.
[79] Mateus 26: 63.
[80] Hebreus 10: 31

pisei sozinho o lagar e ninguém dentre os povos me auxiliou. Então eu os calquei com ira, esmaguei-os com fúria; o sangue deles espirrou sobre meu vestuário, manchei todas as minhas roupas. É que eu desejava um dia de vingança e o ano da redenção dos meus havia chegado[81].

A mesma imagem terrível se repete no Novo Testamento, em Apocalipse: *De sua boca sai uma espada afiada, para com ela ferir as nações pagãs, porque ele deve governá-las com cetro de ferro e pisar o lagar do vinho da ardente ira do Deus Dominador*[82].

Por seu atributo de vida este Deus é distinto de qualquer espécie de "razão universal" pura. Ele é aquele ente que se retira do alcance da filosofia, que é, em última análise, irracional e que vive na consciência de todos os Profetas e mensageiros da Antiga e da Nova Aliança.

E onde quer que se tenha lutado depois contra o "Deus dos filósofos" e pelo "Deus vivo", o Deus que se encoleriza e ama, o Deus dos afetos, sempre se voltou, inconscientemente, para apoiar o núcleo irracional do conceito bíblico de Deus, contra sua racionalização exclusiva. E até certo ponto se estava certo. Mas não se tinha razão quando se caiu no antropomorfismo e a "ira" e as "explosões emocionais" foram defendidas.

---

[81] Isaías 63: 2-4.
[82] Apocalipse 19: 15.

A natureza numinosa da “ira” e das “explosões emocionais” era desconhecida e elas foram tomadas como predicados “naturais”, apenas elevados ao máximo absoluto, invés de serem entendidas e validadas apenas como denominações ideogramáticas de algo irracional, como símbolos indicadores da emoção.

O numinoso, em seu aspecto mirífico, revela, principalmente em Ezequiel, a força que tem para incitar e sustentar a tensão da fantasia. Os sonhos e imagens de Ezequiel, sua fantástica descrição da essência de Javé e sua corte, são pertinentes aqui.

Em sua amplitude e em seu caráter intencionalmente fantasioso, constituem um precedente e um exemplo da tendência religiosa para o mistério. Uma tendência que já vai se tornando apócrifa e que é derramada nas correspondências explicadas acima do estranho, surpreendente, milagroso e fantasioso.

Essa realização e hipertrofia do sentimento mirífico abre o caminho para o “milagre”, para o afeto pelo milagroso, pela lenda, pelo mundo apocalíptico e místico do sonho. Todos eles, é verdade, irradiações da religiosidade em si, mas refratadas em um ambiente obscuro, substitutivos da forma legítima, que terminam de forma vulgar e com suas excrescências cobrem e invadem a emoção numinosa pura e impedem seu impulso verdadeiro e espontâneo.

Mas o aspecto misterioso e augusto do numinoso é novamente encontrado com pureza incomum no capítulo XXXVIII do livro de

Jó, que está entre os mais notáveis da história da religião. Jó se queixou de Elohim junto a seus amigos, manteve sua causa perante eles e eles tiveram que ficar calados sobre suas razões.

Então o próprio Elohim aparece para se defender. E ele conduz sua defesa de tal maneira que Jó se declara derrotado. Ele foi realmente derrotado por direito e não apenas forçado ao silêncio pela mera prepotência. Então, ele declara: *É por isso que me retrato e me arrependo no pó e na cinza*[83]. Este é o sinal que demonstra estar intimamente convencido e não em um impotente e abnegado desânimo diante da mera superioridade.

A passagem não manifesta o estado de espírito que ressoa na Epístola de São Paulo aos Romanos: *Mas quem és tu, ó homem, para contestar Deus? Porventura o vaso de barro diz ao oleiro: "Por que me fizeste assim?" Ou o oleiro não tem poder sobre o barro para fazer, da mesma massa, um vaso de uso nobre e outro de uso vulgar?*[84]

Seria falsificar a passagem de Jó interpretá-la desta maneira. No capítulo XXXVIII do livro de Jó não se desiste de justificar Deus ou se confessa a impossibilidade de fazê-lo, mas, pelo contrário, se declara que deve haver uma justificativa plausível de Deus e uma justificativa que é melhor do que a dos amigos de Jó e até mesmo de

---

[83] Jó 42: 6.
[84] Romanos 9: 20 e 21.

uma natureza que pode convencer até mesmo Jó e não só convencê-lo, mas acalmar seu espírito mergulhado na dúvida.

Na rara emoção que Jó experimenta com a revelação de Elohim há também um relaxamento interior do seu tormento espiritual e um apaziguamento. E este apaziguamento será suficiente por si só para resolver o problema do livro de Jó sem a necessidade do restabelecimento de Jó no capítulo XLII, que é apenas um suplemento posterior adicionado à verdadeira recompensa. Mas qual é o elemento estranho que aqui produz tanto a justificativa de Deus quanto o apaziguamento de Jó?

É verdade que no discurso de Elohim ressoa ao mesmo tempo tudo o que se pode esperar em circunstâncias semelhantes: o apelo e a referência ao poder supremo de Elohim, à sua excelência e grandeza, à sua eminente sabedoria. Esta última poderia ser uma solução plausível e racional se terminasse em proposições como: “Meus caminhos são superiores aos seus caminhos. Com minhas ações eu busco fins que você não entende”. Por exemplo: o desígnio de provar e purificar os fiéis ou um objetivo universal ao qual os indivíduos devem se curvar.

A partir de um conceito racional se aspira formalmente que o diálogo tenha este final. Mas nada disso acontece. Nenhuma dessas considerações que aludam a fins superiores forma o significado do capítulo.

Em última análise, algo bem diferente daquilo que pode ser contido em conceitos racionais é invocado; invoca-se a maravilha, o prodígio absoluto, que está acima de todo conceito, mesmo no conceito de um propósito divino; ou seja, o mistério em sua forma pura e irracional, tanto na forma de *mirum* quanto na forma de paradoxo.

A favor desta tese, falam os exemplos magníficos do Livro de Jó com uma linguagem muito clara. A águia que nidifica na rocha e faz do seu cume uma torre de vigia de onde espreita a sua presa, cujo sangue seus filhotes sugam e *onde quer que haja cadáveres, ali está ela*[85], não é um exemplo de uma sabedoria que medita sobre finalidades e que prepara tudo com prudência e sutileza. Esta águia é mais o estranho e o maravilhoso, através dos quais se intui o prodígio do seu criador.

O avestruz, com seus instintos misteriosos, também aparece no versículo 13. Tal como descrito nesta passagem, é mais uma contrariedade da contemplação racional e pouco sentido finalista pode ser deduzido destas afirmações: *A asa da avestruz bate alegremente. Não tem asas nem penas bondosas. Ela abandona os seus ovos na terra e os deixa aquecer no solo, não pensando que um pé poderá pisá-los e que animais selvagens poderão quebrá-los. É cruel com*

[85] Jó 39: 27-30.

seus filhinhos, como se não fossem seus, pois Deus lhe negou a sabedoria e não lhe abriu a inteligência[86].

O mesmo acontece com a cabra da montanha do versículo 4 e o asno selvagem do versículo 8. Ambos são animais cuja perfeita disteleologia (ausência de propósitos) é soberbamente descrita nas passagens citadas, mas que, com seus instintos misteriosos e conduta enigmática, são tão maravilhosos e aludem diretamente ao mistério como *as cabras montesas e as corças*[87] e como *a sabedoria dos raios e das nuvens e a inteligência do meteoro*[88], com suas misteriosas idas e vindas, aparecendo e desaparecendo, formando e esvanecendo ou como as estranhas Plêiades, no alto do céu e Órion e Arcturo com seus filhos.

Acredita-se que a descrição do hipopótamo e do crocodilo[89] foi intercalada mais tarde. Talvez seja verdade. Mas também deve-se admitir que o intercalador sentiu profundamente a intenção que inspira todo o capítulo. Não faz nada mais do que expressar, só que mais grosseiramente, o que os outros exemplos dizem. Se estes apresentam "portentos", ele oferece "monstros". Ora, o monstruoso é precisamente o misterioso em um grau superlativo.

---

[86] Jó 39: 13-17.
[87] Jó 39: 1.
[88] Jó 38: 35 e 36.
[89] Jó 40: 10 e seguintes.

De fato, para a sabedoria divina, tomada no sentido de uma sabedoria que medita sobre propósitos, estas duas criaturas seriam os dois exemplos mais infelizes que se possa imaginar. Mas nelas, como nas anteriores e, em geral, em toda a composição, no tom e no sentido da passagem está expresso de maneira magistral o caráter assombroso, quase demoníaco, ininteligível e enigmático do poder criativo eterno, sua incalculabilidade, sua heterogeneidade absoluta, que zomba de todos os conceitos e que, apesar disso, fascina e estimula a alma em toda a sua profundidade. Não se pode negar que o crocodilo, como o hipopótamo, monstros da natureza, ainda são para nós de algum interesse numinoso. No mínimo, eles são verdadeiros animais do diabo.Neles o mistério aparece e se manifesta, tanto como fascinante quanto como augusto.

Estes dois aspectos também pulsam aqui, não em conceitos racionais claros, mas no tom, no entusiasmo e no ritmo de toda a composição. Toda a passagem tem como objetivo dar a impressão do fascinante e do augusto. Nestes dois elementos reside a justificativa de Deus e, ao mesmo tempo, o apaziguamento da alma de Jó e sua contenção. Pois o simples mistério seria apenas o que chamamos antes de “o absolutamente inconcebível”.

Mas isto serviria, no máximo, para confundir Jó e paralisar sua língua, mas não deixá-lo intimamente convencido. O que Jó sente aqui é certamente um valor próprio positivo, mas inefável e o incom-

preensível, portanto, também adquire valor, mas um valor em relação ao anterior.

O *mirum* é ao mesmo tempo *admirandum* e *adorandum*. Este valor não pode ser equiparado à ideia humana que busca o significado e o fim inteligíveis das coisas, mas persiste imerso em seu próprio mistério. Mas desde que ele se torna sensível, Elohim é justificado e o espírito de Jó é tranquilizado.

Em um escritor moderno encontramos uma réplica autêntica desta emoção de Jó, intercalada em um relato novelístico, que causa a maior impressão. Em seu romance **Berufstragik**, na coleção "Hinter Pflug und Schraubstok", o engenheiro Max Eyth relata a construção de uma poderosa ponte sobre um braço do mar na baía de Enno.

Esta obra, um verdadeiro prodígio da execução humana, cheio de significado e propósito, foi criada graças a um trabalho cerebral profundo e à vocação mais altruísta. A ponte foi concluída superando infinitas dificuldades e obstáculos gigantescos. Resiste e desafia ondas e ventos. Mas um dia, desencadeou-se um ciclone que precipitou a ponte e seu construtor no abismo do mar.

O absurdo e sem sentido pareceu triunfar sobre o que é cheio de significado e intenção, da mesma forma como o "destino" parece pisotear, com a maior indiferença, a virtude e o mérito.

O romancista conta como ele procura o teatro desses horrores, e volta novamente:

Quando chegamos ao fim da ponte, o tempo tinha melhorado. Acima de nós se abriu um céu azul-verde de clareza sinistra. Aos nossos pés, como uma grande tumba aberta, abriu a baía de Enno.

O Senhor da vida e da morte está sobre as águas com majestade serena.

Nós o reconhecemos como o peso de sua mão é reconhecido. E o velho e eu caímos de joelhos diante da tumba aberta e diante Dele.

Por que eles se ajoelharam? Por que eles tinham que se ajoelhar? Nem diante do ciclone, nem diante do poder cego da natureza, nem mesmo diante do que é apenas onipotente, ninguém se ajoelha. Mas diante do "mistério" inconcebível, metade exposto e metade escondido, a alma apaziguada se ajoelha sentindo seu profundo porquê e assim também sua justificativa.

Ainda podemos indicar muitos outros traços da emoção numinosa no Antigo Testamento. Mas um autor que escreveu há 600 anos no mesmo sentido sobre o irracional os reuniu acertadamente. Eu me refiro a Crisóstomo. Vamos encontrá-los nos **Ensaios**[90] e não queremos antecipar nada sobre isso aqui.

[90] R. Otto. *Aufsdtze das Numinose betreffend*. Capítulo I, "Chrysostomus über das Unbegreifliche in Gott".

XIV – O NUMINOSO NO NOVO TESTAMENTO.

1. O Reino

No evangelho de Jesus se completou a tendência de racionalização, moralização e humanização da ideia de Deus, que esteve viva desde os primeiros tempos da tradição do antigo Israel e principalmente nos Profetas e Salmos e que ia enriquecendo e cumulando o numinoso cada vez mais com os atributos de valores emocionais claros e racionais. Assim se chegou à forma insuperável da "crença no Deus Pai", tal como existe no cristianismo.

Mas aqui, novamente, seria errado pensar que essa racionalização é uma eliminação do numinoso. Este é um equívoco a que conduz a representação, bastante plausível, da "crença em Deus Pai", que, certamente, não corresponde ao espírito que dominou a comunidade primitiva.

Isto só pode ser desconsiderado quando a pregação de Cristo é privada do que quer ser do início ao fim: o Evangelho do Reino de Deus. Mas a pesquisa mais recente mostra com certeza, diante da suavidade e da brandura racionalista, que o "Reino" é o objeto miraculoso, o que se opõe ao aqui e agora, o heterogêneo e celestial com todos os motivos autênticos do temor religioso, do respeito temeroso, do incentivo e do brilho do mistério.

E dele e de sua peculiar doutrina irradiam cores e entonações que se derramam sobre o que está relacionado a ele de alguma forma, naqueles que o pregam, naqueles que o preparam, sobre a vida e o comportamento, que são sua condição anterior, em sua pregação e, finalmente, na mesma comunidade que o espera e o alcança. Tudo é, portanto, "mistificado", ou seja, tudo se torna numinoso. Isto é irrefutavelmente demonstrado no nome que se dão nos círculos de seus seguidores. Eles se autodenominam e uns aos outros, pelo numinoso "termo técnico" de "santos".

É evidente que eles não querem se referir, com esta palavra, a pessoas moralmente perfeitas. Invés disso, esta palavra se refere àqueles que participam do mistério dos "tempos finais". Ela constitui a antítese clara e inconfundível para "o profano", do qual já falamos antes. Por esta razão, eles podem então ser chamados de "povo sacerdotal", uma designação própria para uma coletividade ungida e sagrada. Mas a condição anterior a tudo isto foi dada pelos Evangelhos e sua pretensão de ser a pregação do reino vindouro.

O Senhor deste reino é o "Pai Celestial". E sendo seu Senhor, ele não é menos sagrado, numinoso, misterioso, *qadosh*, *hagios* e *sacer* do que seu Reino, mas muito mais e tudo no mais alto grau. E, finalmente, deste ponto de vista, a potenciação e a realização de tudo o que a Velha Aliança sentiu na "sensação de criatura", no "sagrado

pavor” e seus análogos. Ignorar isto é transformar o Evangelho em uma poesia idílica.

Inúmeras circunstâncias determinaram que este aspecto não se apresenta em Jesus na forma de uma doutrina especial. Por outro lado, como ele poderia “ensinar” o que para cada judeu, especialmente para os crentes em um “Reino de Deus”, era o principal e mais óbvio, ou seja, que Deus era o Santo de Israel?

Jesus tinha que ensinar e pregar o que não era evidente, o que constituiu sua própria descoberta e revelação, ou seja, precisamente, este Santo é um “Pai Celestial”. Este ponto de vista havia de constituir o núcleo de sua doutrina, ainda mais que a contraposição em que ele se encontrava tinha que levar este ponto de vista para o primeiro plano, porque o antagonista histórico, que deu origem ao Evangelho como um contra-ataque, foi o farisaísmo, com sua sujeição servil à Lei e João Batista, com sua concepção rígida e ascética do relacionamento com Deus.

Diante de ambos, o Evangelho do Pai e do Filho parecia um jugo mais suave e um peso mais leve. E este sentimento tinha que ser necessariamente permeado pelas parábolas, pelos discursos e pelas pregações de Jesus.

Diante de ambos, o Evangelho do Pai e do Filho parecia um jugo mais suave e um peso mais leve. E este sentimento tinha que ser

necessariamente permeado pelas parábolas, pelos discursos e pelas pregações de Jesus.

Mas sempre persiste neles, como um paradoxo avassalador e ousado, que há um “Pai Nosso”, mas ele “está no Céu”. Trata-se do contraste de uma entidade misteriosa e terrível que está no céu e que, no entanto, é a eterna e suprema vontade misericordiosa.

É este contraste resolvido e solucionado que constitui a harmonia do verdadeiro sentimento cristão. E entende mal quem nem sempre percebe nessa harmonia que o “sétimo acorde” foi resolvido.

É significativo e ao mesmo tempo evidente, que a primeira oração da comunidade cristã começa dizendo: “Santificado seja o vosso nome”. O que esta frase significa, em relação ao sentido bíblico, é esclarecido pelas explicações acima.

Além disso, em alguns casos também soam na pregação de Jesus entonações que fazem vislumbrar algo desse estranho espanto e “temor” diante do mistério do transcendente que falamos antes. Vejam, por exemplo, a passagem de São Mateus: *Temei Aquele que pode precipitar a alma e o corpo na Geena*[91].

O som assustador e sombrio desta frase se faz sentir e se incorre na racionalização quando se quer que isto se refere apenas ao juiz e sua sentença no dia do julgamento. É a mesma nota que ressoa ple-

[91] Mateus 10: 28.

namente nesta frase da Epistola aos Hebreus: *É horrendo cair nas mãos do Deus vivo*[92]. E nesta, da mesma Epistola: *Porque nosso Deus é um fogo devorador*[93].

Esta transformação da frase do Deuteronômio: *Porque Javé vosso Deus é um fogo devorador*[94], em: *Porque nosso Deus é um fogo devorador*, oferece um contraste que faz tremer e enche de horror. E quando a ocasião exige isso, a "vingança" do Deus do Antigo Testamento também retorna na pregação de Jesus, sem constrangimento e exposta como ela era. Veja São Mateus: *Mandará matar sem piedade aqueles miseráveis*[95].

Finalmente, também à luz e sobre o pano de fundo desta emoção numinosa, com seu aspecto misterioso e tremendo, a luta íntima de Cristo na noite de Getsêmani deve ser contemplada, se se quiser conceber e reviver o que realmente aconteceu em seu espírito. O que significa aquele medo, aquela vacilação que comove até o fundo de sua alma, aquela dor perto da morte, aquele suor que cai sobre a terra como gotas de sangue? É o medo comum da morte? Mas em quem? Naquele que viu a morte diante de seus olhos por semanas e que celebrou com a consciência limpa a Última Ceia com seus discípulos? Não. Não se trata do medo da morte. Aqui está o horror da criatura

---

[92] Hebreus 10: 31.
[93] Hebreus 12: 29.
[94] Deuteronômio 4: 24.
[95] Mateus 21: 41.

diante do tremendo mistério, antes do enigma aterrorizante. E vêm à mente, como antecipações paralelas e patentes, as velhas lendas de Javé, que subitamente ataca Moisés, seu servo e Jacó, que luta com Deus até de manhã.

Jacó lutou com Deus e o venceu[96]. Ele lutou com o Deus da ira e da fúria, com o *numen* que, no entanto, é "meu Pai". De fato, mesmo quem não acredite encontrar o Santo de Israel no Deus dos Evangelhos deve, necessariamente, descobri-lo aqui, se não for cego.

2. São Paulo

Já nos referimos à atmosfera de tonalidade numinosa encontrada em São Paulo. Deus *habita em luz inacessível, a quem nenhum ser humano viu, nem pode ver*[97]. O caráter superlativo da concepção e sentimento de Deus leva São Paulo às palavras e às emoções peculiares da mística[98].

Mas, em geral, incentiva os sentimentos gerais de entonação entusiasta e no uso pneumático das palavras, que transcendem o lado unicamente racional da devoção cristã. Sua desvalorização "dualista"

---

[96] Oséias 12: 4 e 5.
[97] 1 Timóteo 6: 16.
[98] Como definição provisória da mística, eu diria que a mística é uma religião com predominância unilateral de seus elementos irracionais e exaltados ao "extremo". Uma religiosidade adquire "coloração mística" quando tem uma propensão ao misticismo. Neste sentido, o cristianismo de São Paulo e de São João Evangelista não é "místico", mas sim uma religiosidade tida como mística. E com boa razão.

da carne, como de tudo o que é criado em geral, é a exaltação final da desestima numinosa à que nos referimos acima.

As catástrofes e vicissitudes da vida sentimental, a tragédia do pecado e da culpa, o fervor da emoção beatífica, só podem ocorrer e só podem ser compreendidos no campo do numinoso. E, assim como em São Paulo, a *orgé theoy* (a ira divina) é algo mais do que a mera reação da justiça vingativa e é penetrada pelo caráter tremendo do numinoso, assim também, no lado oposto, o fascinante poder do a-mor divino que enlouquece o espírito e o arrebata ao terceiro céu é algo mais do que o mais alto grau do sentimento naturalmente filial no ser humano.

A *orgé theoy* (a ira divina) é sentida intensamente nesta passa-gem sublime da Epístola aos Romanos: *A ira de Deus se manifesta do alto do céu contra toda a impiedade e perversidade das pessoas que, pela injustiça, aprisionam a verdade*[99]. Aqui reconhecermos imediatamente o ciumento e colérico Javé do Antigo Testamento, só que agora o vemos na forma do grande Deus da história e do mundo, terrível e violento, que desencadeia sua flamejante ira sobre todo o mundo.

Verdadeiramente irracional e até sublime em seu horror é a concepção de que o Irado pune os pecados condenando "ao pecado

---

[99] Romanos 1: 18.

ainda mais". Por três vezes São Paulo repete este pensamento, que uma consideração exclusivamente racional não poderia suportar: 1) *Deus os entregou aos desejos dos seus corações, à imundície, de modo que desonraram entre eles os próprios corpos*. 2) *Deus os entregou a paixões vergonhosas*. 3) *Como não se preocupassem em adquirir o conhecimento de Deus, Deus os entregou aos sentimentos depravados e daí o seu procedimento indigno*[100].

Para sentir todo o peso destas intuições é necessário esquecer o tom do nosso catecismo dogmático e temperado e reviver o terror que os judeus podiam sentir diante da fúria de Javé, os helenos diante do horror da *Heimarmene* (o "destino") e, em geral, os antigos diante da *ira deorum*.

Ainda temos que nos deter com maior atenção na doutrina da predestinação de São Paulo. O "racionalista" imediatamente sente, ao tocar na ideia da predestinação, que penetrou na esfera do irracional. Pelo menos, ele se opõe a ela violentamente. E com razão, porque, do ponto de vista racional, isto é absurdo e escandaloso.

Talvez o racionalista possa acessar os paradoxos da Trindade e da Cristologia, mas a predestinação sempre será para ele a pedra de tropeço mais séria. É claro que não é o caso quando é exposta da

---

[100] Romanos 1: 24, 26 e 28.

maneira que geralmente é exposta por Schleiermacher, na esteira de Leibniz e Spinoza.

Esta forma consiste em capitular simples e claramente às leis naturais e às *causae secundae* e em aceitar a reivindicação da psicologia moderna, segundo a qual todos os atos e decisões humanas dependem da coerção dos estímulos, de modo que o ser humano não é livre, mas é predeterminado. E essa predeterminação pela natureza é equiparada com a potência divina que em tudo atua. Desta forma, portanto, a intuição profundamente religiosa (que não sabe nada sobre as leis naturais) da providência divina é reduzida ao pensamento trivial e científico de uma engrenagem de causas e efeitos com validade universal.

Não pode haver mais especulação apócrifa, não mais falsificação substancial de concepções religiosas. O racionalista de modo algum se opõe a elas. Isto é pura e enfaticamente racionalista, mas, ao mesmo tempo, implica na completa eliminação da própria ideia religiosa de predestinação.

Mas esta mesma ideia surge de duas maneiras e se apresenta de duas formas muito diferentes. Por esta razão, devemos também designar seus diferentes significados com nomes claramente distintos. Uma dessas ideias é a da "eleição" e a outra, essencialmente diferente, é a verdadeira "predestinação".

a) A eleição

A ideia de "eleição", ou seja, de ter sido escolhido por Deus e proposto para a "salvação", surge imediatamente como uma expressão pura da emoção religiosa da graça. O tocado pela graça sente e reconhece, em uma medida crescente, quanto mais ele olha para si mesmo, que não deve sua nova condição à sua conduta e esforço, mas, sem ter colocado sua vontade e seu poder nela, ele participa da graça e ela o possui, o impulsiona e o guia.

Mesmo suas decisões e assentimentos mais íntimos são para ele, sem perder seu caráter de livres, algo que ele vivencia mais do que algo que ele faz. Em cada ação própria ele descobre operando a ação e a eleição do amor salvador e reconhece sobre si mesmo um decreto eterno da graça, que é precisamente a pré-seleção e isto não é nada mais do que pré-eleição para a salvação.

Isto não tem nada a ver com a *prædestinatio ambigua*, com a predestinação de todos para a salvação ou a perdição. A conclusão lógico-racional de que se Deus o escolhe, mas não os outros, deve-se, portanto, concluir, que ele destinou alguns à salvação e outros à condenação, não é tirada aqui, uma vez que isto é uma crença religiosa que, como tal, existe unicamente por si só e é válida apenas por si só, mas escapa de toda a sistematização e raciocínio lógico, tanto que seria completamente distorcida ao se tentar sistematizá-la.

Schleiermacher diz, com razão, a este respeito, em seus discursos sobre a religião: *Toda intuição religiosa é uma obra que existe em si mesma... e não sabe nada sobre deduções e conexões lógicas*[101].

b) O livre arbítrio

Essa "eleição" é muito diferente da predestinação real como aparece na Epístola aos Romanos escrita por São Paulo: *Ele tem misericórdia de quem quer e endurece com quem quer*[102].

É verdade que nesta passagem também ressoa a ideia da eleição que, precisamente, é muito forte em São Paulo. Mas a reflexão do versículo 20 já está notoriamente em outro tom que não concorda com o da eleição: *Mas quem és tu, ó homem, para contestar Deus? Porventura o vaso de barro diz ao oleiro: "Por que me fizeste assim?"*

Trata-se de uma reflexão que não se encaixa, de forma alguma, nos pensamentos da "eleição". Mas, menos ainda procede de uma "teoria" abstrata sobre a onicausalidade de Deus, como a que aparece em Zwinglio, que serve de fundamento, é verdade, para uma doutrina da predestinação, mas em uma predestinação que é mais uma especu-

---

[101] Schleiermarcher. *Reden liber die Religion* (Discursos sobre a religião), publicado por R. Otto, 4. Ed., pp. 37-38, Göttingen, 1920.
[102] Romanos 9: 18.

lação filosófica produzida pela engenhosidade do que o resultado de um sentimento religioso imediato.

Há de fato este sentimento e é o que serve de base para a doutrina de São Paulo. Nós prontamente reconhecemos nele a emoção numinosa em face de um tremendo mistério e seu caráter peculiar, tal como nos apareceu no relato de Abraão e que é repetido aqui novamente com intensidade incomum, pois a ideia de predestinação, em seu pleno sentido religioso, nada mais é do que a expressão adequada à "sensação de criatura", de fundir-se e "se tornar nada" (com todas as forças, pretensões e obras) frente ao transcendente como tal.

O *numen*, sentido como prepotente, se faz "tudo em todos". Em troca, a criatura se torna nada, juntamente com seu ser, seus atos, suas atividades, carreiras, projetos e decisões.

A expressão clara dessa sensação de colapso e aniquilação diante do *numen* é a confissão da impotência, de um lado e da onipotência, do outro; da vaidade de toda escolha própria aqui e da pré-seleção e determinação universal lá.

Mas a predestinação, como prepotência absoluta do *numen*, não tem nada a ver com o "livre arbítrio". Pelo contrário, ela é muitas vezes confrontada com o livre arbítrio da criatura e só graças a isso se ressalta com suficiente destaque. *Ele quer tudo o que você quer e pode. Planejar, escolher. Tudo acontece como deveria e como é premeditado*. Esta é a primeira e autêntica expressão da ideia.

O ser humano, com suas ações e decisões livres, é reduzido a nada diante do poder eterno. E este cresce e adquire as dimensões do imensurável, justamente porque executa sua sentença, apesar da livre vontade humana. É precisamente este aspecto da questão que muitos exemplos de relatos islâmicos sublinham intencionalmente, tentando explicar a inexorabilidade dos decretos de Alá.

As pessoas podem planejar, escolher e rejeitar, porque o que quer que façam e escolham o que escolherem, a vontade de Deus é cumprida, dia após dia e hora por hora, segundo o que foi predeterminado. Isto não significa dizer que a vontade de Deus é uma atividade universal que move tudo; uma atividade única contra a qual não há outra, mas que a obra e a opção eterna superam e comandam a vontade da criatura, por mais livre e enérgica que ela possa ser.

É isto o que conta o comentarista do Alcorão, Beidhawi:

> *Uma vez Asrael, o anjo da morte, entrou na casa de Salomão e fixou seu olhar em um de seus amigos. O amigo perguntou: "Quem é?" "O anjo da morte", respondeu Salomão. "Ele parece ter fixo os olhos em mim" continuou o amigo. Então, comande ao vento para me levar com ele e me pousar na Índia. Salomão fez isso. Então o anjo falou: "Se eu olhei para ele por tanto tempo, foi porque fiquei surpreso em vê-lo aqui, já que me mandaram buscar sua alma na Índia e, no entanto, ele estava em sua casa, em Canaã.*

Trata-se de uma predestinação que pressupõe o livre arbítrio como pano de fundo em que deve ser realizada. Por mais que o ser

humano planeje, Alá colocou sua contramedida. É por isso que os versos de Mesnevi dizem:

> *Muitos caem na miséria porque querem escapar dela.*
> *Tropeçam no dragão enquanto fogem da cobra.*
> *Estendem a rede e aprisionam a si mesmos.*
> *O que imaginam ser sua vida*
> *é o que lhe bebe o sangue do coração.*
> *Fecham as portas quando o inimigo já está dentro.*
> *Como o Faraó, para fugir do infortúnio,*
> *derrama o sangue de muitos inocentes.*
> *Quando aquele que buscam*[103] *já está em seu palácio*[104].

Quando esse sentimento de ser criatura é ainda mais exaltado e se supera (e então, muitas vezes, está ligado a reflexões teóricas) é que surgem as ideias de uma divindade que age absolutamente em tudo e age sozinha. De mãos dadas com essas ideias chega-se em seguida à mística e é apenas uma consequência que suas especulações características sejam aplicadas à mística.

Não só a ação, mas também a realidade autêntica, o ser pleno é negado à criatura, na medida em que se atribui todo o ser, toda a plenitude da existência, ao que "é" em absoluto. Isto unicamente é o que "é" realmente. E todo o ser da criatura é ou apenas uma função desse Ser — que lhe infunde a essência — ou, em geral, uma aparência.

---

[103] Referência a Moisés menino.
[104] Para ambas as passagens, ver G. Rosen. *Mesnevi des Dschelal eddin Rumi*. Munique, 1923, pp. 166 e 171.

Este raciocínio é descoberto com clareza cristalina na mística de Geulinx e os ocasionalistas. *Ubi nihil vales, ibi nihil velis* (Onde nada tens, aí nada terás).

E o mesmo São Paulo incidentalmente aponta este surto místico em suas palavras misteriosas sobre o fim de todas as coisas: quando *Cristo será tudo em todos*[105]. Mas a passagem da Epístola aos Romanos nos leva exclusivamente à ideia da predestinação, que nada mais é do que uma exaltada "sensação de criatura" e sua expressão conceitual profundamente enraizada no numinoso.

A exatidão desta declaração pode ser verificada pela seguinte consideração. Se, de fato, a sensação do numinoso na forma de "sensação de criatura" é realmente a verdadeira raiz da ideia de predestinação, é natural que também essa religiosidade, em cuja ideia de Deus prevalece quase exclusivamente o elemento irracional, também deve se inclinar e tender à predestinação.

E assim acontece, obviamente. Não há religião mais favorável e afeiçoada à ideia de predestinação do que a islâmica. E precisamente o caráter específico do Islã é que o lado racional e até mesmo o lado moral da ideia de Deus não poderia receber de sua origem o selo claro e forte que recebeu, por exemplo, no cristianismo ou judaísmo. O numinoso prevalece absolutamente na ideia de Alá.

---

[105] Colossenses 3: 11.

O islamismo é censurado porque nele a exigência moral é apresentada com caráter fortuito e só tem valor graças à vontade fortuita do divino. A reprovação é justa, mesmo que a pergunta não tenha nada a ver com o fortuito. Invés disso, é explicado porque o numinoso, mesmo o elemento sinistro e demoníaco, prepondera em Alá com tal superabundância que não é suficientemente temperado e esquematizado, como no cristianismo, pelo elemento racional, neste caso a moral.

E precisamente por esta razão também é explicado o que é geralmente chamado de "fanatismo" desta religião. Este é um sentimento selvagem, intensamente estimulado do *numen*, sem ser arrefecido pelo elemento racional. Esta é, em todos os lugares, a essência do fanatismo.

O que dissemos também implica em um julgamento de valor sobre a ideia de predestinação. Trata-se de uma tentativa de expressar em conceitos algo que, no fundo, não pode ser explicado desta forma. Mas, considerada como uma palavra que faz alusão a algo misterioso, é essencial e legítima.

Mas isso se torna uma *summa injuria* quando é ignorado que ela apenas aponta uma analogia e em vez de tomá-la como um ideograma, é considerada como um conceito adequado e até mesmo capaz de apoiar uma teoria. Neste caso, a ideia de predestinação é perniciosa e insuportável em uma religião racional como o cristianismo,

por mais que se seja tentado a torná-la inofensiva através das artes da evasão.

Há outro elemento da doutrina de São Paulo que, como a ideia de predestinação, tem suas raízes na emoção numinosa. Trata-se da absoluta desvalorização e desprezo da "carne". A "carne" é para ele nada mais do que o modo de ser de toda criatura em geral. E, como foi dito, a emoção numinosa despreza a criatura, comparando-a com o "transcendente" e a despreza, tanto do ponto de vista do "ser" quanto do ponto de vista do "valor".

De fato, no primeiro aspecto, porque a criatura é "terra e cinzas", porque é "nada", porque é o que não vive por si, é o fraco, o dependente, o mortal. No segundo aspecto, porque é o profano, o impuro, que não é capaz de ter o valor do sagrado e de se aproximar do sagrado.

Estas duas formas de desvalorização também são encontradas em São Paulo. Mas o caráter peculiar com o qual são apresentadas em São Paulo consiste apenas na "intensidade", no grau absoluto dessas desvalorizações. Não importa para o caso que este grau de intensidade que alcança em São Paulo o desprezo pela carne nasça dele mesmo ou venha do ambiente "dualista" que o cercava.

Deduções sobre origens históricas e conexões não decidem nada sobre a essência e o valor de uma coisa. Pelo menos pode-se notar que nas intensas comoções da emoção numinosa no Antigo Testa-

mento já eram encontrados fortes pontos de apoio para estimular tal intensidade. *Bāsār*, a “carne", já está no Antigo Testamento e é o princípio da expressão “terra e cinzas”, bem como da impureza que caracteriza o criado contra o sagrado.

3. São João

Com a mesma intensidade de São Paulo, a marca do numinoso é acusada em São João. É verdade que nele, como acontece nos místicos, o elemento do *tremendum* é amortecido, mas, mesmo sem desaparecer completamente, em São João *menei he orgé* (permanece a ira).

Mas, bem mais forte se apresenta o aspecto misterioso e fascinante, precisamente de uma forma mística. Com São João, o cristianismo toma e absorve, das religiões que competem com ele, *fos* e *zoe* (luz e vida)[106]. E faz isto com razão, porque no cristianismo eles voltam para casa pela primeira vez.

Mas, o que são eles? Quem não sente, é porque é de mármore. Mas ninguém pode dizer, porque eles são o superlativo no irracional.

E o mesmo pode ser dito das frases de São João que os racionalistas geralmente invocam com preferência, como, por exemplo:

---

[106] E ele o toma em virtude do direito dos mais fortes. E, de agora em diante, estes dois elementos pertencem inseparavelmente a ele. Pois, como Goethe disse: *Quando um forte poder espiritual, os elementos em si mesmo mesclam, nenhum anjo separa a dupla natureza feita*. Muito menos a crítica filológica.

Deus é espírito[107]. Em virtude destas palavras, Hegel tinha o cristianismo como a mais alta religião, a verdadeira religião "espiritual" na qual Deus é pregado e reconhecido como "espírito" ou seja, como "razão absoluta".

Mas, quando São João fala de espírito, de *pneuma,* ele não pensa, de forma alguma, na razão absoluta, mas naquele que é completamente oposto ao "mundo", à "carne", ou seja, no ser celestial, no ser milagroso, no mistério e enigma que está acima de toda razão e toda inteligência humana.

Ele pensa *no Espírito* que *sopra onde quer. Ouves-lhe a voz, mas não sabes de onde vem, nem para onde vai*[108]; no Espírito que, portanto, não está ligado a Garizim ou Sião e que apenas aqueles que, por sua vez, vivem em "espírito e verdade" adorarão. É precisamente esta afirmação, na aparência bastante racional, que melhor indica o caráter irracional na ideia bíblica de Deus.

XV – O NUMINOSO EM LUTERO.

No catolicismo, a emoção do numinoso pulsa com força extrema em seu culto, em seu simbolismo sacramental, na forma apócrifa da crença em milagres e lendas, nos paradoxos e mistérios do seu dogma, no tom platônico, plotínico e dionisíaco de suas ideias, na

---

[107] João 4: 24.
[108] João 3: 8.

solenidade de suas igrejas e ritos e sobretudo na estreita ligação de sua religiosidade com a mística. Além disso, embora com muito menos intensidade e por razões já indicadas, também no sistema oficial de sua doutrina.

Especialmente desde que os *moderni* ligaram Aristóteles e o desenvolvimento doutrinário aristotélico com a doutrina da Igreja e substituíram o platonismo, ocorreu uma forte racionalização, que, no entanto, não segue ou nunca corresponde à prática e à vida das emoções.

A luta entre platonismo e aristotelismo e a persistente hostilidade contra os *moderni* não é, em grande parte, nada além da luta entre o elemento racional e o elemento irracional da religião cristã. No protesto de Lutero contra Aristóteles e os teólogos modernos é bastante claro que a mesma oposição estava em ação.

Platão era pouco conhecido diretamente e foi interpretado através de Santo Agostinho, Plotino, Proclo, Dionísio e os filósofos árabes. E ainda assim foi inspirado por um sentimento correto da eleição como lema, na antítese sentimental entre Platão e Aristóteles.

Sem dúvida que o próprio Platão contribuiu muito para a racionalização da religião. De acordo com sua "filosofia", a divindade era o mesmo que a ideia do "bem". Portanto, era algo racional e concebível.

Mas a coisa mais decisiva a este respeito no pensamento platônico é que a filosofia e a ciência eram, segundo ele, demasiado estreitas para abranger toda a vida emocional do ser humano. Platão realmente não tem uma filosofia da religião, mas capta e apreende o religioso, não através de conceitos, mas por outros meios: pelos ideogramas dos mitos, pelo entusiasmo, por Eros, pela *mania*. Ele renuncia à pretensão de incluir no mesmo sistema de conhecimento o objeto religioso com o objeto de *episteme*, isto é, da razão.

Mas, não é por este ou aquele objeto que ele é apequenado, mas, pelo contrário, ele é engrandecido. E, ao mesmo tempo, o elemento irracional do objeto torna-se mais vivo na emoção e não apenas na emoção, mas também na expressão.

Ninguém expressou mais precisamente do que este mestre do pensamento a ideia de que Deus está acima de toda razão, não apenas porque ele é incompreensível, mas também porque ele é inapreensível, pois: *É difícil encontrar o Criador e impossível, para aquele que o encontrou, descrevê-Lo completamente*. Isto, Platão diz no **Timeu**, V, 28. E, em sua grande carta, ele escreve estas palavras profundas:

> *Eu nunca escrevi sobre isso e nunca escreverei, pois não se permite ser tratado como objeto de investigação científica. É inexprimível pela ciência. Quando, depois de um grande trabalho, foi sentido, uma fogueira é subitamente acesa no espírito, como se nele uma faísca tivesse caído. Esta fogueira se alimenta de si mesma. Muito poucos seriam capazes de me entender se eu tentasse*

comunicá-lo por escrito. E, para esses poucos, uma pequena sugestão sobre como encontrá-lo para si mesmo é de melhor ajuda[109].

Aristóteles é muito mais teólogo do que Platão, mas, seu espírito, muito menos religioso e, em sua teologia, ele é essencialmente racionalista. Esta mesma antítese se repete naqueles que tomam partido em favor de um ou outro.

Já nos dias dos primeiros Padres da Igreja, a doutrina da Igreja tinha experimentado outra influência que amorteceu o elemento irracional na ideia de Deus. A Igreja aceitou a antiga teoria da *apatheia* de Deus[110].

A ideia grega de Deus, especialmente a dos estoicos, foi construída de acordo com o ideal do "sábio" que supera e vence seus afetos e paixões e se torna *apathes*. A este Deus apático se tentou igualar o "Deus vivo" das Escrituras. E, como já indicado, também dentro desta disputa age inconscientemente a oposição entre o elemento racional e o irracional no divino.

Lactâncio é quem mais luta contra o "Deus dos filósofos", em seu escrito **De ira Dei**. Para isso, utiliza, por sua vez, as mesmas denominações racionais tiradas da vida afetiva humana, embora as po-

---

[109] Cf. Wilamowitz Moellendorf. *Platon*. I, pp. 418 y 643. Ver também *Platon*. Ep. II, pp. 312 D, 314 B, C.

[110] Cf. as frias considerações de Clemente de Alexandria, en *Stromateis*, 2, 15; 72, 1 e seguintes.

tenciando e as exaltando. Ele faz de Deus, por assim dizer, uma alma colossal, dotada de uma vitalidade irritada e irritável.

Mas aqueles que lutam pelo "Deus vivo" também lutam, sem perceber, pelo divino em Deus, o que não se esgota nem se reduz a ideia, ordem do cosmos, ordem moral, princípio de ser ou vontade de uma pessoa. Muitas de suas expressões tocam e aludem a algo superior. Assim, ele diz, citando Platão:

> *Quid omnino sit deus, non esse quœrendum; quia nec inveniri possit nec enarrari*[111].
> *(O que Deus é não deve ser perguntado, porque não pode ser descoberto nem declarado).*

E ele gosta de acentuar a incompreensibilidade de Deus:

> *Quem nec cestimare sensu valeat humana mens nec eloqui lingua mortalis. Sublimior enimac maior est, quam ut possit aut cogitatione hominis aut sermone comprehend*[112].
> *(A mente humana não pode estimá-lo nem sua língua mortal pode expressá-lo. Ele é sublime demais, grande demais para que o pensamento e a fala humanos possam compreendê-lo).*

Lactâncio usa preferencialmente a expressão *majestas Dei* e abomina os filósofos, porque eles formam um falso julgamento da "majestade peculiar" de Deus. Ele sente o tremendo poder da majes-

---

[111] *Opus*. Ed. Fristsche, p. 227.
[112] Idem., p. 116.

tade divina quando afirma que Deus se "encoleriza" e exige o temor como traço fundamental da religiosidade, quando diz:

> *Ita fit, ut religio et majestas et honor metu constet. Metus autem non est, ubi nullus irascitur*[113].
> *(Assim acontece que religião, majestade e honra repousam sobre o medo. Mas não há medo onde ninguém se encoleriza).*

Lactâncio diz que um Deus que não pode se encolerizar também pode amar. E que um Deus que não pode amar nem odiar é um Deus *imobilis*, mas não o "Deus vivo" das Escrituras.

No primeiro e no quinto de meus **Ensaios**, tratei detalhadamente do irracional em São João Crisóstomo e em Santo Agostinho. A velha polêmica de Lactâncio contra o "Deus dos filósofos" revive na Idade Média na luta de Duns Scotus pelo Deus da "vontade" e pelo valor da "vontade" na religião contra o Deus do "Ser" e contra o "conhecimento". E os elementos irracionais, que ainda estão subjugados em Duns Scotus, mais tarde irrompem totalmente em certas formas próprias e específicas de pensar de Lutero.

O elemento irracional da doutrina de Lutero foi discretamente extirpado e hoje é tratado como "apócrifo", um "resto escolástico da especulação nominalista". Mas é estranho que esse "resíduo escolás-

---

[113] P. 218.

tico" tenha tido tanta força na vida sentimental de Lutero, como se sabe.

Na realidade, não é um resíduo, mas, sem dúvida, o fundo misterioso, sombrio e sinistro de sua religiosidade, contra o qual a bem-aventurança e a alegria luminosa de sua fé devem ser destacadas e vistas, para que sejam estimadas em toda a sua glória, força e profundidade[114].

De onde veio esse impulso, do nominalismo ou das tradições doutrinárias de sua ordem? Em nossa opinião, trata-se de uma perturbação inteiramente original da emoção numinosa, em seus aspectos essenciais que conhecemos anteriormente. Isto é confirmado pelo fato de que todos estes elementos ou componentes da emoção numinosa se manifestam nele em sua plena quantidade e, portanto, são referidos a uma base única e comum.

1)

Nós dispensamos aqui os mil fios que ligam sua religiosidade com a mística; entrelaçamento inicialmente muito forte e depois mais solto e nunca completamente rompido. Também desconsideramos a

---

[114] No livro que foi publicado em 1925 Gerhard Ritter, *Luther*, encontro minha visão de Lutero confirmada pela primeira vez por um historiador. Parece-me que a tarefa da pesquisa histórica sobre Lutero é traçar as conexões de Lutero não com a especulação escolástica, mas com emoções básicas elementares da religião popular vivida, traços das quais também podem ser encontradas em outras partes de Lutero.

sobrevivência da emoção numinosa da religião católica em sua doutrina da Eucaristia, que não pode ser totalmente deduzida nem de sua doutrina sobre a absolvição dos pecados, nem de sua submissão ao que "está escrito".

Mas prestaremos atenção em suas *miræ speculationes* sobre a parte não revelável de Deus em oposição às *facies Dei revelata*, sobre a majestade divina e a onipotência de Deus em contraste com sua *gratia*, tal como exposto por ele em **Deo servo arbitrio**.

Não importa nada descobrir até que ponto Lutero recebeu estas doutrinas de Duns Scotus. Elas estão intimamente ligadas à sua vida mais íntima e devidamente religiosa. Elas irrompem nela com forma própria e original e, neste contexto, devemos examiná-las.

O próprio Lutero afirma energicamente que não as ensina como uma pendência da escola ou dedução filosófica, mas porque elas pertencem adequadamente à verdadeira devoção do cristianismo e devem ser conhecidas pela fé e pelo sentimento.

Lutero reprova a fria cautela de Erasmo, na opinião do qual se deveria escondê-las, pelo menos do povo e as pregava em sermões públicos (sobre o Êxodo, ao tratar do endurecimento do faraó) e as escreve em suas cartas aos habitantes de Antuérpia. E antes de sua morte ele reconheceu seu escrito **De servo arbitrio**, em que estão como uma das obras que ele tinha como mais próprias.

Ter um Deus nada mais é do que confiar nele com todo o coração, diz Lutero no grande **Catecismo**. Deus é aquele que *se derrama em pura bondade*.

Mas o próprio Lutero conhece os abismos e as profundezas da divindade que lhe fazem tremer o coração, diante do qual ele se refugia __como uma lebre nas fendas de uma rocha __ na "palavra", no Sacramento, na absolvição, na pregação oficial consoladora do Dr. Pommeranus e, em geral, em cada palavra consoladora, cada promessa dos Salmos e dos Profetas.

Este ente assustador, diante do qual seu espírito encolhe em um estado de terror espiritual inquieto, que muitas vezes se repete, não é apenas o juiz rigoroso que exige justiça. Pois este é um Deus completamente revelado. Pelo contrário, é sempre Deus em sua parte irrevelável, na terrível majestade de sua essência divina, que faz tremer, não só o infrator da lei, mas toda criatura "em sua nudez".

Lutero chega ao ponto de designar esse aspecto irracional e terrível de Deus como o *deus ipse, ut est in sua natura et majestate* (o próprio Deus como ele é, em sua natureza e majestade).

Na realidade, esta é uma hipótese falsa e arriscada, pois o lado irracional da divindade não é separável do racional, como se este último pertencesse a ela menos essencialmente do que o anterior.

As passagens aqui pertinentes do seu escrito **De servo arbitrio** são citadas com muita frequência. Mas, para perceber o caráter quase

demoníaco da sua emoção numinosa, é preciso deixar que provoque seu efeito sobre a mente a seguinte passagem do "Sermão sobre o Êxodo", Capítulo XX[115].

Lutero nunca parece ter feito o suficiente para dar colorido e efeito aos tons horríveis de seu texto.

> *Sim, para o mundo, parece que Deus é como se fosse um preguiçoso que não faz nada além de bocejar ou um corno manso, um bom homem que permite que outro durma com sua mulher em sua casa e finge que não vê nada.*

Mas,

> *Ele devora um e desfruta de tanto prazer nisto que seu ciúme e sua ira o impelem a devorar os ímpios. Quando um deles se aproxima, ele não deixa nada dele..., então aprendemos que Deus é um fogo ardente que consome e queima por todos os lados. Este é o fogo devorador, o fogo guloso*[116]*. E se você pecar, ele vai consumir você*[117]*. Pois Deus é um fogo que consome, devora e engole, ou seja, ele mata como o fogo queima a casa e a deixa reduzida a cinzas e poeira*[118]*.*

E, em outros lugares:

---

[115] Ed. Erl., 36, p. 210.
[116] Idem, ib., p. 222.
[117] Idem, ib., p. 231.
[118] Idem, ib., p. 237

Quanto a natureza tem que ficar horrorizada diante de tal majestade divina[119]*. Sim, é mais horrível e assustador do que o diabo, porque ele nos trata e nos manipula com violência, nos martiriza e nos atormenta e não cuida de nós*[120]*. Em sua majestade, é um fogo devorador*[121]*...*

Ninguém pode escapar do fato de que, quando pensa verdadeiramente em Deus, seu coração fica apavorado dentro de seu corpo e escapa de seu peito. Sim, quando ele ouve Deus ser chamado, ele se apavora e se encolhe[122]*.*

Este Deus é o *numen*, sentido exclusivamente por seus aspectos tremendo e majestoso. De fato, quando no início deste livro introduzi, como denominação de um dos aspectos do numinoso, o *tremendum* e a *majestas*, isto foi, na realidade, em memória aos termos usados por Lutero. Eu os tirei de sua *divina majestas* e de sua *metuenda voluntas*, que tinham ficado no meu ouvido por ocasião do meu primeiro contato com Lutero[123].

Sim, em **De servo árbitro,** aprendi a entender o numinoso e sua diferença do racional, muito antes de encontrá-lo novamente no

---

[119] Ed. Br., 1.891,p. 50.
[120] Ed. Erl., 35,167.
[121] Idem, 47,145.
[122] Idem, 50, 200.
[123] Ver R. Otto, *Die Anschauung voni heiligen Geiste bei Luther*, ed. cit., pp. 85 ff.: *E a fé em Deus não é o simples sentimento fundamental, que só pode, por si, ser definido para o sobre-humano e o eterno.* Este trabalho foi escrito inteiramente sob a influência de Ritschl, como é descoberto na atitude em relação ao misticismo. Mas a influência do elemento irracional e numinoso em Lutero e em cada conceito autêntico de Deus, parece muito clara para mim. Daí, com o tempo, veio outra apreciação da mitologia e também o conhecimento de que o problema do "espírito" está devidamente contido nas frases em p. 86, que começam: *"Para esse algo mais é necessário...*, etc.

qadosch do Antigo Testamento e em todos os momentos de pavor religioso registrados na história da religião.

Mas é necessário ter visto esses abismos e profundezas para entender exatamente o que significa que o mesmo ser humano tente, por outro lado, basear todo o cristianismo na fé confiante.

O que foi dito sobre a religiosidade do Evangelho e o paradoxo da "fé em Deus Pai" é repetido na emoção devota de Lutero, apenas com intensidade sem precedentes. O cerne da questão é que o inacessível torna-se acessível, o santo, pura bondade e a *majestas* se torna coisa familiar.

Este conteúdo se revela muito confusamente na doutrina posterior das escolas, quando o elemento místico da *orgé* __ que nada mais é do que a mesma santidade formada pelo bem __ é reduzido exclusivamente à justiça de Deus.

2)

Como a emoção numinosa é uma unidade, espera-se que, uma vez despertada, em qualquer um de seus aspectos ou manifestações, todos os outros também aparecerão. Na verdade, todos eles são, de fato, encontrados em Lutero e certamente no que eu chamaria de "seus pensamentos à maneira de Jó".

Já vimos antes que o livro de Jó é menos sobre a *majestad tremenda* do *numen* do que sobre a *majestad misteriosa*. Ou seja, é so-

bre o elemento irracional no sentido estrito, o *mirum*, o inapreensível e paradoxal, o contraposto ao racional e à maneira racional, o que vai no contrapeso da razão e finalmente surge na antinomia interior.

Esta é a origem dos impropérios violentos de Lutero contra a “prostituta razão”, que deve parecer grotesca para aqueles que não entenderam o problema do irracional no conceito de Deus.

Algumas expressões são repetidas em Lutero com um sentido peculiar e muito típico nele. Eles demonstram a intensa sensibilidade de Lutero ao aspecto irracional da divindade em geral. E as passagens mais importantes a esse respeito não são aquelas em que Lutero expressa esse sentimento nas minúcias da edificação popular, que confia que os caminhos de Deus são muito elevados para o ser humano, mas aquelas em que Lutero atinge seus paradoxos mais extremos.

É verdade que Lutero muitas vezes fala clara e simplesmente que “nosso Deus é um senhor estranho” e a este personagem divino ele se refere como aquele que não calcula nem avalia como todo mundo, que talvez ele fique do lado do vil e do ínfimo e nos conduza, à sua maneira, por caminhos estranhos.

Mas algumas expressões surgem e se levantam. Para ele, Deus é, em tudo, *mysteriis suis et judiciis impervestigabilis* (insondável em seus mistérios e julgamentos). Ele demonstra, como em Jó, que sua verdadeira *majestas, in metuendis mirabilibus et judiciis, suis*

incomprehensibilibus (nas temíveis maravilhas e julgamentos, é incompreensível).

Deus é, em essência, oculto a toda razão. Ele não tem nenhuma medida, lei ou fim e se manifesta em pleno paradoxo: *Ut ergo fidei locus sit, opus est, ut omnia, quœ creduntur abscondantur* (Para que haja espaço para a fé, então é necessário que tudo o que acreditamos esteja escondido).

E este paradoxo inconcebível serve não só para percebê-lo, conhecê-lo e se humilhar a ele, mas também para entender que tudo o que foi dito é próprio da divindade e é precisamente sua nota característica.

> *Si enim tabs esset eius iustitia, quœ humano captu posset iudicari esse iusta, «plane non esset divina» et nihilo differret ab humana iustitia. No sit Deus verus et unus, deinde totus incomprehensibilis et inaccesibilis humana ratione, par est, imo neccessarium est, ut et iustitia sua sit incomprehensibilis.*
>
> *(Pois se sua justiça fosse reconhecida como justa pela compreensão humana, então não seria divina e em nada se diferenciaria da justiça humana. Mas, como Deus é verdadeiro e único, portanto inconcebível de parte a parte e inacessível à razão humana, é adequado, conforme e até mesmo necessário que sua justiça também seja ininteligível".*[124]

---

[124] Ed. Wei, 18, p. 284. Veja seu longo desenvolvimento em Ed. Erl., 85, p.

A expressão teológica da perplexidade sentida ao encontrar um nome adequado para o elemento irracional e misterioso encontra-se na infeliz teoria de que Deus é *exlex* (sem lei, não vinculado a nenhuma lei), que o bem é bom porque Deus quer assim e não, pelo contrário, que Deus quer o bem porque o bem é bom. Esta é uma doutrina da vontade, em absoluto fortuita, que faz de Deus "um déspota caprichoso e versátil".

Essas doutrinas são oferecidas com intensidade singular na teologia islâmica e isto é compreensível, se nossas afirmações de que essas doutrinas expressam perplexidade em relação ao elemento irracional e numinoso da divindade estão corretas e que esse elemento predomina especialmente no islamismo.

Mas também em Lutero voltamos a encontrar este mesmo enlace. E, nesta circunstância, encontramos a desculpa para tais blasfêmias horrendas.

O que levou a tais caricaturas foi, sem dúvida, uma falta de discernimento e um erro na escolha do modo de expressão, mas não um menosprezo pelo *ethos*.

3)

Pelas razões acima expostas, sobre esta base emocional, a doutrina da predestinação necessariamente teve que ser inserida com o

tempo. Neste caso, não precisamos, como São Paulo, inferir o vínculo harmônico íntimo de um com o outro.

Em **De servo arbitrio** de Lutero, isto se manifesta palpavelmente. Aqui, claramente, um pende do outro e com uma conexão interior tão perceptível que, por esta razão, este trabalho de Lutero se torna a chave espiritual para entender outros fenômenos afins.

Só às vezes o elemento puramente numinoso de sua religiosidade faz seu caminho para a luz tão fortemente quanto na obra **De servo arbitrio**. E em sua luta constante contra o *desperatio* e Satanás, nas frequentes catástrofes e melancolias, na luta duradoura pela graça, que o varreu até as bordas da loucura, movem-se algumas outras profundezas da alma, além das puramente racionais. E são elas que formam o fundo sombrio de toda a vida religiosa de Lutero, como pode ser visto em inúmeras passagens de seus sermões, cartas e conversas. E só nesta base se entende a alta estima em que ele manteve a palavra de Deus, sua sujeição quase patológica à palavra e ao Deus revelado por ela e seus repetidos avisos para não se penetrar imprudentemente nesta escuridão e neste horror.

Observe-se, especialmente, a passagem de sua palestra sobre a "inescrutável majestade de Deus":

> *Não fui atacado uma vez apenas pelo perigo de morte. O que é isto que, não importa o quanto nós, míseros mortais, meditemos sobre ele, nunca podemos abarcar com nossa fé os raios da promessa divina? E ainda assim nós,*

> *fracos e ignorantes, somos forçados a fazê-lo e queremos entender e examinar a inconcebível majestade da inconcebível luz do milagre divino. Não sabemos que ela vive em uma luz que ninguém pode abordar? E ainda assim, vamos até lá e até nos vangloriamos de fazê-lo... Como podemos ficar surpresos, então, que a magnificência nos surpreenda e nos sobrecarregue se examinamos sua majestade?*
>
> *De fato, a impenetrável e inconcebível vontade de Deus deve ser ensinada. Mas ousar concebê-la é perigoso e quem tentar fazê-lo vai se despir ao cair.*[125]

Lutero sabia de outras coisas muito mais terríveis, como testemunha a passagem citada, ou seja, que a "magnificência" pode surpreender e sobrecarregar __ sem a necessidade de a curiosidade humana ser dirigida a ela __ nas horas terríveis em que o *tremendum* ataca a pessoa como se fosse o próprio diabo. E apesar disso, ele garante como a coisa mais óbvia que se deve "ensinar" sobre isso?

Claro que sim! Caso contrário, Deus não seria Deus. Sem o *deus absconditus,* o *revelatus* não seria mais do que um "preguiçoso" e, sem a *tremenda majesta,* a graça não seria tão doce. E ele pode ser "ensinado", mesmo que não possa ser "concebido", pois, o que não entendemos, "sentimos", todavia.

E mesmo em passagens onde Lutero emprega as expressões racionais de justiça, punição, ira, é necessário ouvir ressoar, ao mesmo

---

[125] Wei. 6, 6561, da carta de Martinho Lutero a Aquilam, pastor de Mansfeld.

tempo, o elemento profundamente irracional do pavor religioso, se quisermos sentir o significado que ele têm em Lutero. Nesta ira de Deus há, muitas vezes, talvez sempre, algo da fúria de Javé, daquele *orgé* do numinoso.

4)

Esta particularidade nos leva para mais longe ainda. Nas expressões de "Deus oculto" e "tremenda majestade" são claramente refletidos os dois aspectos do *numen*, que encontramos primeiro. Acima de tudo,o aspecto tremendo e repulsivo do *numen*.

Há também a atração, o fascinante em Lutero? Ou, acontece de estar faltando e em seu lugar são encontrados apenas predicados racionais, como ser confiável e digno de amor e os sentimentos que correspondem a eles, ou seja, a fé no sentido de confiança?

De modo algum. Mas o fascinante está "entrelaçado" com eles e com eles ressoa e se apresenta ao mesmo tempo. Sentimos isto intensamente na beatitude dionisíaca, quase desenfreada, da sua emoção divina:

> *Os cristãos são pessoas abençoadas, que podem se alegrar em seus corações e exaltar, glorificar, dançar e pular. Agrada muito a Deus e suaviza nossos corações quando desafiamos Deus*[126]*, nos orgulhamos e nos ale-*

[126] *Wenn wir auf Gott trotzen*.

gramos nele. Além disso, tal dom deve inflamar em nossos corações fogo puro e luz pura, para que nunca deixemos de dançar e saltarmos de alegria.

Quem poderá publicá-lo e enaltecê-lo o suficiente! E ainda assim, não pode ser expresso ou concebido.

Se você realmente sente isso em seu coração, vai parecer-lhe uma coisa tão grande que você preferirá ficar em silêncio do que dizer uma palavra sobre isso[127].

Tenha-se em mente, a este respeito, o que dissemos anteriormente sobre o entrelaçamento do irracional com o racional e sobre o profundo significado que expressões racionais podem alcançar. Assim como o terrível poder do transcendente está compreendido no Deus do rigor, do castigo e da justiça, da mesma forma, seu poder beatífico está contido no Deus que "se derrama em pura bondade".

Em geral, porém, o elemento numinoso está contido no próprio conceito de fé de Lutero, ou seja, em seu elemento místico. Pois aqui também não se pode deixar de reconhecer a conexão de Lutero com a mística.

É verdade que, em Lutero, a fé substitui, em uma medida cada vez maior, o "conhecimento" e o amor de Deus. Isto significa uma importante mudança qualitativa de toda a tonalidade religiosa no que diz respeito à tonalidade da mística. No entanto, apesar de toda essa mudança, é evidente que a fé de Lutero tem certas características que

---

[127] Ed. Erl., 11, p. 194.

a aproximam das funções místicas da alma e a distinguem claramente da entonação racional da *fides* que é ensinada na doutrina da escola luterana.

Para Lutero, a fé continua sendo conhecimento e amor, mas também a força misteriosa espiritual da *adhæsio Dei* (adesão a Deus), que faz do ser humano uno com Deus. Mas, esta união é a marca do místico. E quando Lutero diz que a fé faz do ser humano "um bolo" com Deus ou que Cristo o abraça *sicut annulus gemmam* (como o anel faz com a joia), ele não fala em imagens ou pelo não mais em imagens do que quando Tauler diz a mesma coisa sobre o amor.

Também para Lutero a fé é algo que não pode ser esgotado por conceitos racionais e, portanto, para sua caracterização é necessário usar imagens. A fé é, por sua vez, o centro da alma, o que para os místicos são as "profundezas da alma" onde a união é consumada.

Além disso, a fé é para Lutero não mais do que um poder de conhecimento, uma faculdade mística pressuposta que existe no espírito, especialmente apta para a percepção e reconhecimento da verdade suprassensível e, neste aspecto, una com o *spiritus sanctus in corde* (Espírito Santo no coração).

A fé também é a “coisa ativa, eficiente e criativa”. É o afeto mais intenso que está muito intimamente relacionado com o *enthoysiazesthay* (estar possuído ou inspirado pela divindade[128]). E, de fato, a fé abraça em si todas as funções que todos os *enthoysiastai* (entusiastas), desde São Paulo, sempre atribuíram ao *pneuma* (espírito), pois a fé é o que “nos muda internamente e nos devolve à vida”.

A este respeito, a fé de Lutero é da mesma espécie do amor místico, embora se diferencie dele por sua tonalidade íntima. E na beatitude da *certitudo salutis* (certeza da salvação) que o subjuga, na intensidade da fé luterana na índole filial do ser humano repetem-se, mesmo que silenciosamente, os sentimentos filiais de São Paulo, que são algo mais do que mero consolo espiritual, tranquilidade da consciência ou simples anseio por segurança e abrigo.

Todos os místicos subsequentes, de John Arndt a Spener e Arnold, vieram juntos com esta faceta da vida sentimental de Lutero, sentiram sua afinidade e reuniram cuidadosamente as passagens sobre essa “beatitude luterana” para se cobrirem contra os ataques da doutrina racionalista das escolas, pois, apesar da racionalização realizada pelas escolas, elementos irracionais são mantidos vivos nos florescimentos posteriores da mística ocidental, tanto no protestantismo quanto no catolicismo. Nelas __ e em geral na mística cristã __ desde

[128] Bailly.

seus primeiros impulsos, os aspectos irracionais já descritos são facilmente reconhecidos. E, de uma forma muito especial, os aspectos que chamamos de misterioso, fascinante, augusto e majestático, ao mesmo tempo em que o *tremendo* cede e é amortecido.

Uma mística de "horror", como existe em algumas formas da mística indiana no Bhagavad-Gita (cap. XI), em algumas formas da mística de Durga e Shiva, na forma espantosa do tantrismo na religião budista e na religião hindu, nunca ocorreu no Ocidente. Mas deve-se notar que o aspecto *tremendo*, embora sufocado, não está inteiramente ausente na mística cristã. Ele persiste vivo no *caligo* (escuridão); no *altum silentium* (silêncio profundo); no abismo; na noite; no ermo da divindade, onde as almas devem descer; no tormento, no desamparo, na secura, no cansaço em que as almas devem ficar; no estremecimento e no tremor da perplexidade, do pavor e da *annihilatio* (aniquilação).

Assim, Suso diz:

> *Nesta inconcebível montanha do lugar superdivino, o "cume suprassubstancial da majestade divina", há um abismo perceptível por todos os espíritos puros. E lá a alma entra em completo anonimato e em maravilhosa alienação. Lá está o abismo profundo e sem fundo para*

todas as criaturas... Lá o espírito morre, vivendo inteiramente no milagre da divindade[129].

Em outra ocasião, ele reza esta prece:

Oh! Seu rosto colérico está horrível com a fúria.
Seu desvio indignado é insuportável.
Ai de mim! Suas palavras hostis são tão inflamadas que ferem o coração e a alma[130].

Também os místicos posteriores conhecem esta entonação. Assim, São João da Cruz diz:

Pois, como esta contemplação divina ataca a alma com alguma força, a fim de fortalecê-la e domá-la, de tal maneira ela pena em sua fraqueza que quase desmaia. Particularmente alguns vezes, quando, com um pouco mais de força, ela a atinge, porque o sentido e o espírito, como se estivessem sob alguma carga imensa e escura, estão penando e agonizando tanto, que considerariam morrer uma festa e um alívio[131].

E mais tarde:

A quarta forma de tristeza causa na alma outra excelência desta contemplação sombria, que é a majestade e a grandeza de Deus[132].

E finalmente:

---

[129] Heinrich Seuse (Suso). *Deutsche Schriften* (Escritos Alemães). Ed. Denifle, pag. 289.
[130] Idem, pag. 353.
[131] *A Noite Escura da Alma*. Livro II, Capítulo V.
[132] Idem, cap. VI.

Desta forma, a desmorona e a desfaz, absorvendo-a em uma escuridão profunda, que a alma se sente se desfazendo e se derretendo em vista de suas misérias com a morte cruel do espírito, assim como se, engolida por um animal, em sua barriga escura ela sentisse estar sendo digerida, sofrendo essas angústias[133].

O elemento irracional, terrível e até demoníaco do numinoso torna-se sensível em nossa mística nas obras de Jacob Böhme. Assim, por mais que Böhme aceite os temas da velha mística, ele se diferencia dela por sua especialização e teosofia. Böhme tenta, como a mística, construir e entender o próprio Deus e extrair de Deus o mundo.

O mesmo propósito tinha Eckart e também para Böhme, como para Eckart, o ponto de partida da especulação é a razão primeira. Ou melhor, a não-razão ou a supra-razão, o inconcebível e o inefável. Mas isso para ele não é ser e supra-ser, como para Eckart, mas "impulso e vontade" e não bom e supra-bom, mas uma indiferença irracional e identidade do bem e do mal, em que as possibilidades de ambos são dadas ao mesmo tempo, o mesmo para o bem como para o mal e, portanto, também para a dupla face da divindade, que, por um lado é bondade e amor e por outro, fúria e ira.

---

[133] Idem, cap. VI.

Da fúria de Deus, Böhme traz Lúcifer, em quem o poder do mal é efetivado. Pode-se dizer que Lúcifer é a fúria, ou seja, a *orgé* hipostasiada, o mistério tremendo que se separa e se destaca e, ao mesmo tempo, se eleva a um mistério horrendo.

Esta concepção tem pelo menos algumas raízes na Bíblia e na igreja primitiva. Expiação, resgate, *apolytrosis*, aludem tanto à ira divina quanto a Satanás. O racionalismo do mito do anjo caído não é suficiente para explicar o espanto diante de Satanás, nem diante de *bathea toy satana* (*as profundezas de Satanás*)[134], nem o *misterion tesanomias* (*mistério da iniquidade*)[135].

Invés disso, acontece que este horror tem em si mesmo um caráter numinoso e o objeto a que se refere pode ser definido como o numinoso negativo. Isto se aplica não só à religião bíblica, pois o demoníaco desempenha um papel em todas as religiões em geral e seu ser consiste em ser oposto a Deus e, de alguma forma, semelhante a Deus. Ele pertence, sem dúvida, ao conceito de réplica e inversão do *numen* à essência da religião e requer uma investigação especial que, como uma análise que persegue a essência de um sentimento, deve ser algo além do que um simples relato da "evolução das representações do diabo".

---

[134] Apocalipse 2: 24.
[135] 2 Tessalonicenses 2: 7.

Grotescas são as construções e analogias com as quais Böhme compõe um romance químico-físico de Deus. Mas as estranhas visões do sentimento religioso que jazem abaixo delas são do mais alto significado. São intuições do numinoso, bastante semelhantes às de Lutero.

Também nelas se compreende e se faz sensível a vitalidade irracional e a majestade em forma de vontade. O mesmo vale para o tremendo. Também este aparece em segundo plano, independente dos conceitos de elevação ou retidão "moral" e indeterminado diante das boas ou más ações. Invés disso, é uma ferocidade, uma ira desencadeada.

Não se sabe sobre o que __ ou melhor, sobre nada em geral __ mas trata-se de uma ira em si mesma, uma condição natural que, tomada literalmente, no sentido de uma ira concebível e compreensível, seria absurda. Quem não vê até que ponto essa ira é simplesmente o aspecto irracional do tremendo, para o qual os termos ira, fogo, fúria, constituem um acertado ideograma? Se este ideograma é tomado como um conceito apropriado, caímos no antropomorfismo de Lactâncio e do mito.

Um discípulo de Böhme, John Pordaje, notou isto quando escreveu:

> *Então, espero que vocês não fiquem bravos comigo se, no que se segue, acharem que eu atribuo a Deus aspere-*

> *za, acrimônia, susto, ira, fogo ... e coisas semelhantes. Mas Jacob Böhme não conseguiu encontrar outras palavras para expressar sua alta emoção do divino. Portanto, vocês terão que tomar todas essas formas de dizer em um sentido divino elevado, longe de toda imperfeição*[136].

E se tais conceitos são feitos como ponto de partida para a especulação, então surge a pseudociência da teosofia. Pois, precisamente a marca registrada de toda a teosofia é que ela confunde as expressões analógicas da emoção com conceitos racionais. Depois, ela as sistematiza e com elas tece um "monstro" de ciência divina que permanece igualmente monstruosa, seja temperada com os termos da doutrina escolástica, como Eckart fez, ou com as misturas e substâncias alquímicas de Paracelso, como Böhme fez, ou com as categorias de lógica animista, como Hegel fez, ou com as flores da retórica indiana, como fez o Sr. Besant.

Da mesma forma, os "conceitos fluidos" de Bergson são, na realidade, ideogramas de intuições e sentimentos estéticos e religiosos. Ao confundi-los com conceitos científicos, ele incorre na mistura de ideias e experiências que Schiller censurou em Goethe[137].

Böhme não é importante na história da religião por causa de sua teosofia, mas porque, por detrás dela, bate, como uma joia valio-

---

[136] *Göttliche und wahre Metaphisica*. I, 116.
[137] Ver Rudolf Otto. *Goethe und Darwin*. Göttingen, 1909.

sa, a percepção viva do numinoso e, a este respeito, ele preserva a herança do próprio Lutero, que havia se desviado em sua escola.

Na verdade, esta não respeitou fielmente o numinoso ao forjar o conceito cristão de Deus. A santidade e a ira de Deus foram deixados de lado por causa da interpretação moral. De John Gerhardt em diante, a escola luterana voltou a aceitar a doutrina da *apatheia*. Ela estava privando o culto, em uma medida crescente, de seus elementos propriamente contemplativos e especificamente devocionais.

O conceitual e o doutrinário, o ideal teórico preponderou sobre o estado inefável da emoção devota, que vive apenas na emoção. A igreja se tornou uma escola e, de fato, suas comunicações penetraram na alma, como Tyrrell disse, "através da estreita fenda da razão".

Foi Schleiermacher quem primeiro tentou superar esse racionalismo, com audácia e ousadia, em seus discursos, com mais temperança e moderação em sua dogmática e em sua teoria da sensação de dependência absoluta. Teoria que, como se diz, representa um primeiro despertar da emoção numinosa.

O objetivo da dogmática atual deve ser se aprofundar neste sentido e voltar a impregnar o conceito racional cristão de Deus com seus elementos irracionais, a fim de restaurá-lo à sua verdadeira profundidade[138].

---

[138] Sobre Lutero, ver Rudolf Otto. *Die Aanschauung vom heiligen Geiste bei Luther*. Ed. cit., pp. 85-89.

XVI – DESENVOLVIMENTOS.

Sua profundidade, nós dissemos. Mas isto não deve significar sua nebulosidade ou mitigação. Pois sem o racional, sem os componentes morais claros, que o protestantismo enfatiza sobretudo no conceito de Deus, o sagrado não seria o sagrado, no sentido em que o cristianismo o entende.

De acordo com a plena significação da palavra "sagrado", tal como encontrada sobretudo no Novo Testamento e tal como foi definitivamente estabelecida em nosso sentimento religioso, o sagrado nunca é o meramente numinoso em geral ou mesmo em seus mais altos graus, mas sempre o numinoso, penetrado e saturado por completo de elementos racionais, pessoais e morais. E neste sentido, ou seja, como a fusão de ambos, definimos e usamos a palavra nos capítulos seguintes. Mas, para que a evolução histórica seja claramente compreendida, precisamos insistir novamente nisto: o que o sentimento religioso primitivo entende diante do pavor demoníaco; o que é então implantado, elevado e enobrecido não está em sua raiz, ou não é, todavia, algo racional, nem tampouco moral, mas algo peculiar, justamente irracional; algo ao qual a mente responde adequadamente com os reflexos emocionais específicos já descritos.

E este elemento sofre em si mesmo, mesmo sem o processo de raciocínio e moralização que já experimenta em seu primeiro grau, um movimento evolutivo. O pavor demoníaco, mesmo passando por

múltiplas fases[139], se eleva aos graus de temor aos deuses e temor a Deus. O *daimonion* é transformado em *theion* (o divino). O temor se transforma em devoção. Os sentimentos que pulsam espalhados ou confusos se tornam *religio*. O temor se torna tremor sagrado. As sensações relativas de dependência ao *numen* e beatitude no *numen* se tornam absolutas. As falsas correspondências e associações são libertadas e dissolvidas. O *numen* se torna Deus e divindade e a esta forma corresponde já o predicado de *qadosch, hagios, sanctus,* sagrado, em sua primeira e mais imediata significação do numinoso em absoluto.

Esta evolução, que já se desenvolve na mesma esfera do irracional, é o primeiro elemento capital, o problema a ser perseguido pela história da religião e da psicologia religiosa.

Como um problema anexo e coordenado com ele, deve-se também estudar como o processo de racionalização e moralização do numinoso é realizado, quase ao mesmo tempo que esta evolução. Nos mais diversos domínios da história da religião esse processo pode ser seguido em todas as suas fases. Pode-se dizer que o numinoso atrai para si mesmo e assimila onde quer os pensamentos que formam o ideal das sociedades e indivíduos sobre o que é obrigatório, legal e bom. Estas ideias se tornam a "vontade" do *numen,* que,

---

[139] Tais estágios, dentro do puramente numinoso, são, por exemplo, no que diz respeito ao aspecto misterioso do *numen*, as três formas de *mirum*, paradoxo e antinomia.

por sua vez, se torna seu guardião, ordenador e fundador. E, cada vez mais, eles se inserem fortemente nele e o moralizam. O sagrado se torna bom e, por esta razão, o bom se torna sagrado, sacrossanto, até que ambos os elementos se juntam em uma fusão já insolúvel e então o sentido completo e complexo do sagrado é constituído, que é, ao mesmo tempo, bom e sacrossanto.

O mais característico da religião do antigo Israel, pelo menos desde Amós, é justamente a íntima união de ambos os elementos. Nenhum Deus é como o Deus de Israel, pois ele é o santo absoluto e, por outro lado, nenhuma lei é como a Lei de Javé, porque ela não é meramente boa, mas também "santa".

A racionalização e a moralização, cada vez mais claras e patentes, do numinoso é, por sua vez, a parte mais essencial do que chamamos de *historia salutis* e que consideramos ser uma revelação cada vez mais intensa do divino. Mas, ao mesmo tempo, fica claro para nós que a moralização da ideia de Deus, que muitas vezes tem sido apresentada a nós como o problema fundamental e característico da história da religião, não é, de forma alguma, uma suplantação, uma substituição do numinoso por outra coisa, pois o que resultaria dela não seria um Deus, mas um sucedâneo de Deus. Pelo contrário, é o preenchimento do numinoso com novos conteúdos. Ou seja, essa evolução se consuma e se realiza dentro do numinoso.

XVII – O SAGRADO COMO CATEGORIA PRESSUPOSTA (PRIMEIRA PARTE).

O sagrado, no sentido pleno da palavra, é, portanto, para nós uma categoria composta. Suas partes componentes são seus elementos racionais e irracionais. Mas, para ambos, o sagrado é uma categoria puramente "pressuposto". Esta é uma afirmação que devemos manter com todo o rigor diante de todo sensorialismo e todo evolucionismo.

As ideias racionais do absoluto, da perfeição, da necessidade e da entidade e também do bem como valor objetivo e validade objetivamente obrigatória, não procedem ou se desenvolvem a partir de qualquer tipo de percepção sensorial. Toda "epigênese", "heterogênese" e demais expressões de transação hesitante só escondem o problema real. Voltar-se para o grego é aqui, como muitas vezes acontece, a confissão da própria insuficiência.

Devemos dispensar aqui toda experiência sensorial para nos referirmos ao que, independentemente de toda a percepção, está predisposto na razão pura, no mesmo espírito, como sua disposição mais primordial.

Os elementos irracionais da nossa categoria do sagrado nos levam a algo mais profundo do que a "razão pura", pelo menos em seu sentido habitual, ao que a mística justamente chamava de "fundo da alma". As ideias do numinoso e as emoções despertadas por ele são,

como o racional, ideias e emoções absolutamente "puras". Pode-se aplicar a eles exatamente os sinais característicos que Kant assinalava para os conceitos "puros" e o sentimento "puro" de respeito.

As famosas palavras que abrem a **Crítica da Razão Pura** dizem o seguinte:

> *Não há dúvida de que todo o nosso conhecimento começa com a experiência. Pois, onde a faculdade do conhecimento seria despertada para o seu exercício, se não fosse por meio de objetos que atingem os nossos sentidos? Mas, enquanto todo o nosso conhecimento começa "com" a experiência, nem todo ele se origina "na" experiência.*

E em relação ao conhecimento empírico, Kant diferencia o que recebemos por impressões, do que nossa própria faculdade de conhecimento fornece por ela mesma, "meramente instigada pelas impressões sensoriais".

Desta espécie é o numinoso. Ele irrompe da base cognitiva mais profunda da alma, mas não antes de possuir dados e experiências cósmicas e sensoriais. Mas ele não surge deles e sim entre eles. Portanto, ele não nasce "deles", mas "graças" a eles.

As impressões sensoriais são estímulos, instigações para que o numinoso se desperte, se mova, se apresentando, no princípio, ingenuamente misturado e entrelaçado com o profano sensível, até que pela purificação gradual ele o rejeita e expulsa e até se opõe a ele.

A confirmação de que o numinoso é um elemento puro e *a priori* do conhecimento, é alcançada pela reflexão sobre si mesmo e pela crítica à razão. Nós o encontramos predisposto nestas convicções e sentimentos que se diferenciam por sua natureza de todos os que pode proporcionar a percepção sensível.

Não são percepções sensíveis, mas, em primeiro lugar, “explicações e valorações” estranhas dos dados fornecidos pelos sentidos e, em segundo lugar, em maior grau, posições de objetos e entidades que não pertencem mais ao mundo profano perceptível, mas são adicionadas a ele e sobre ele. E, como não são de si mesmos percepções sensíveis, diz-se que também não podem ser transformações delas.

A única transformação possível em relação às percepções sensíveis é a transição da intuição concreta das percepções para o conceito que corresponde a ela, mas nunca a conversão de um tipo de percepção em outro tipo de realidade qualitativamente diferente. Portanto, aludem, como os “conceitos puros do entendimento” de Kant e as valorações e ideias estéticas e morais, a uma fonte oculta e substantiva de representações e emoções que existem na alma independentemente de toda a experiência sensível, a uma razão pura no sentido mais profundo, que, pelo caráter superlativo de seus conteúdos, também deve diferenciar-se da razão pura teórica ou prática de Kant como algo maior ou mais profundo do que ela.

A doutrina evolucionista se justifica por querer explicar o fato chamado "religião". Este é, de fato, o problema da ciência da religião. Mas, para explicar algo, é necessário que o que serve para explicar isso deve ter sido dado de antemão. Nada é explicado por nada.

A natureza só pode ser explicada partindo de forças fundamentais dadas anteriormente e cujas leis são as que devemos buscar. Não faria sentido tentar explicar essas forças primeiro.

Mas no espírito, o que é dado primeiro e que é para nos servir de explicação, é o mesmo espírito racional com suas disposições, forças e leis, que eu tenho que tomar como supostas, mas que eu não posso explicar, por sua vez. De que forma o espírito "foi feito", ninguém pode dizer. Isto, no entanto, é o que a doutrina da epigênese basicamente tenta.

A história da humanidade começa com o próprio ser humano. É preciso pressupor o ser humano para entender algo da história humana, a partir do ser humano. E supô-lo desde o princípio como um ser que se assemelha a nós o suficiente por suas disposições e forças, porque mergulhar na vida anímica do *pithecanthropus erectus* é impossível.

Da mesma forma, não podemos explicar os impulsos do espírito animal, a não ser por analogias pálidas e por uma retrogradação do espírito desenvolvido. Mas querer entender e deduzir este partindo

daquele é o mesmo que transformar a fechadura em chave, iluminar o claro com o escuro.

Já o primeiro vislumbre da vida consciente na matéria morta é um simples dado inexplicável. O que já é vislumbrado aqui é uma multiplicidade qualificada, que temos que explicar como um germe de certas disposições, das quais vêm poderes e faculdades cada vez mais maduros em uma organização corporal cada vez mais elevada.

O território do espírito sub-humano não pode ser explicado se não o interpretarmos como uma predisposição às predisposições do espírito evoluído, que nele se comportam como em um embrião. Mas o que essa predisposição significa não é completamente obscuro para nós, pois em nosso próprio despertar e no crescimento espiritual e amadurecimento seguimos em nós mesmos, de alguma forma, o desenvolvimento em virtude do qual a predisposição atinge a maturidade, o germe vira a árvore. E isso não é nem metamorfose nem mera agregação de novos componentes.

A esta relação espiritual corresponderia, na física, à relação que existe entre a energia potencial e a atual ou cinética. Mas uma relação semelhante no mundo do espírito só pode ser concedida por aqueles que decidem aceitar, como a causa final de todo espírito no mundo, o espírito absoluto como *actus purus* (realidade perfeita), cuja *ellapamtio* (irradiação), segundo Leibniz, é esse ato. Mas, todo

potencial não pressupõe aqui, como em qualquer outro ponto, o ato como fundamento de sua possibilidade, como Aristóteles mostrou?

Assim, portanto, o espírito que evolui e se desenvolve na realidade supõe como base de sua possibilidade o espírito absoluto. E é inconsequente exigir, no mundo da física, como ponto de partida, o ato, entendido como um sistema de energia armazenada, cuja transformação em energia cinética constitui o mecanismo profano e não exigi-lo igualmente no mundo do espírito. Chamamos essa fonte de "disposição latente do espírito humano", que é despertada e movida por estímulos.

Ninguém que tenha penetrado com um propósito sério na psicologia religiosa pode negar que, em alguns indivíduos, existem tais disposições naturais e, com elas, predisposições e propensões à religião, que podem espontaneamente se tornar tentativas e pressentimentos instintivos, tateares inquietos, desejos veementes, um "instinto" religioso que encontra tranquilidade apenas quando se tornou claro e encontrou seu objetivo. A partir daqui surgem os chamados estados de "graça antecipada".

Suso os descreve com maestria desta forma:

> *Mestre, pleno de amor! Desde a minha infância eu procuro alguém. Uma sede me devora e eu não sei, meu Deus, do que tenho sede. Por muitos anos eu tenho perseguido ardentemente algo sem nunca chegar a ele. Eu não sei o que é. Mas, no entanto, sinto que meu coração*

se lança em busca desse estranho, sem o qual jamais poderei me acalmar.

Nos primeiros dias da minha infância eu queria, Mestre, fazer como as outras pessoas e buscar esse bem entre suas criaturas. Mas, quanto mais eu procurava, menos eu encontrava; quanto mais eu avançava, mais o objeto dos meus desejos se afastava... Mas eis que, Senhor, meu coração explode com a veemência do desejo. Oh dor! O que é isto? Não me dará o nome, não vai me descrever Aquele que, secretamente, está no meu coração?[140]

E Santo Agostinho diz, em suas **Confissões**:

Onde conheceram para desejarem tanto? Onde a viram para assim a amarem? O que é certo é que está em nós a sua imagem. Mas não sei como isto se dá [141].

Tudo isso são manifestações de uma predisposição que se torna intenção, impulso. E se a lei biogenética fundamental __ segundo a qual as fases e momentos da formação do indivíduo repetem as da espécie __ tem valor real em alguma esfera, é nesta. As disposições naturais que a razão humana traz com ela quando a espécie aparece na história se tornaram instinto um dia, parte pelo trabalho de estímulos externos, parte por sua própria urgência interior.

Esse instinto é o religioso, que quer se fazer explícito por meio de movimentos tateantes, pela formação de representações, pela pro-

---

[140] Werke, Denifle, S. 311.
[141] Livro X, 20. Veja, em geral, todo o Livro X das *Confissões*.

dução de ideias cada vez mais avançadas e, finalmente, o alcança graças à evolução final das ideias obscuras pressupostas de onde foi gerado[142]. E essa agitação, essa busca, essa produção e evolução constitui a evolução da religião na história, cuja trama devemos explicar posteriormente.

XVIII – SUA APARIÇÃO HISTÓRICA

A origem histórica e a evolução subsequente da religião só podem ser compreendidas a partir destas hipóteses. Deve-se admitir que no início da evolução histórico-religiosa já havia certas coisas estranhas, que a precederam como preâmbulo e que, em seguida, passaram a influenciá-la poderosamente.

Essas coisas são os conceitos de puro e impuro, crença e culto aos mortos, animismo, feitiços, conselhos e mitos, adoração a objetos naturais, horríveis ou maravilhosos, prejudiciais ou úteis, a ideia singular de “poder” (*orenda* ou *mana*, o poder mágico na mitologia autóctone norte americana), fetichismo e totemismo, culto a plantas e animais, demonismo e polidemonismo. Em todas estas coisas, por mais diferentes que sejam, se esconde um elemento comum, facilmente captável e que é numinoso.

---

[142] Veja o que Kant diz em seu *Vorlesungen über Psychologie* (Ausgabe Leipzig 1899, S. 11), o *tesouro que jaz no campo das representações obscuras, que constitui o profundo abismo do conhecimento humano, que não podemos alcançar*. O *profundo abismo* é, precisamente, o *fundo da alma* que é remexida em Suso.

Eles não surgiram primariamente do numinoso, mas todos têm um grau anterior em que eram, não meras imagens naturais engendradas pela fantasia primitiva dos tempos pré-históricos ingênuos. Mas depois eles passaram por uma transformação de índole especial, em virtude da qual eles se tornaram preâmbulo da história da religião, se tornaram figuras claras e receberam o imenso poder sobre as almas que a história mostra em todos os lugares.

Vamos tentar entender como essa transformação ocorreu.

1) O feitiço

Vamos começar com o "feitiço". Em todos os tempos houve e ainda há, feitiços "naturais", ou seja, simulacros e imitações, procedimentos que não procedem de nenhuma teoria, meios reflexivos que são praticados para influenciar um processo na medida dos nossos desejos e regular até mesmo outros processos que estão fora da esfera desses procedimentos.

Isto pode ser observado em uma pista de boliche. O jogador joga a bola. Ele mirou e quer que a bola vá para o lado no tabuleiro e derrube o boliche pequeno. Ele observa cuidadosamente a trajetória da bola, inclina a cabeça e o tronco, balança em uma perna, vibra quando a bola chega ao ponto crítico, dá um puxão para o outro lado, aperta as mãos e os pés, dá outro puxão e, com tudo isso, deve alcan-

çar seu objetivo. Depois de tanto barulho, a bola, portanto, entra direto.

O que o jogador fez? Ele não imitou o curso da bola, mas queria prescrevê-lo, determiná-lo. E tudo isso sem que ele refletisse sobre seu gestual grotesco, sem a convicção dos primitivos de que tudo tem sua alma, sem a espiritualização da bola, sem uma conexão simpática entre a própria força espiritual e a alma da bola. O jogador colocou em prática uma simulação ingênua para alcançar um determinado objetivo.

As manipulações de muitos "fazedores de chuva", as influências ingênuas dos *storm-makers* (fazedores de tempestades) ao curso do sol, da lua, das nuvens e dos ventos, talvez não sejam nada mais do que isto e provavelmente no início não foram, em lugar nenhum, nada além desses simulacros. Mas é claro que, ao mesmo tempo em que eles não são nada mais do que isso, eles não são feitiços no verdadeiro sentido.

Para isso, uma impressão peculiar tem que surgir: o que muitas vezes é chamado de "efeito sobrenatural". Mas, no início, a coisa não tem nada a ver em absoluto com o sobrenatural. Esta expressão é demasiado grandiosa e supõe muito da pessoa ingênua.

O conceito de natureza, entendido como uma conexão de processos que são realizados de acordo com leis, é o mais difícil e o último que encontra a abstração. E ele tinha que ser encontrado ou,

pelo menos, suspeito, para que sua negação, o sobrenatural, estivesse em condições de se apresentar.

Nada pode ser explicado usando, como Wundt quer, as forças “espirituais”, pois, em primeiro lugar, hoje é reconhecido por todos que a magia é independente do animismo e provavelmente anterior a ele. Em segundo lugar, não importa nada que “tipo” de força, espiritual ou não, produz o efeito mágico, mas a “qualidade” dessa força.

Essa qualidade porém só pode ser designada pelo termo “demoníaco”, que se soma a certas manifestações de poder, sejam exercidos forte ou fracamente, em casos extraordinários ou triviais, por espíritos ou por não espíritos. Essa qualidade é indicada pela emoção que desperta, que é aquela emoção particular do “inquietante” ou sinistro do qual já falamos e cujo caráter positivo não pode ser definido por conceitos e só pode ser caracterizado por seu reflexo na mente e que chamamos de “estremecimento”. Há um poder estranho e um poder do estranho na magia. E onde ele desvanece não é mais magia, mas técnica ou habilidade.

2) O culto aos mortos

O mesmo se aplica ao culto aos mortos. Isso não provém da teoria animista, segundo a qual o ser humano primitivo pensa que o inanimado e, portanto, também os mortos, têm almas e são capazes de agir. Esta teoria de uma alma presumida em tudo e que, por outro

lado, é grosseiramente misturada com a crença em espíritos __ totalmente diferente __ e com ela é amalgamada, não é nada além de uma criação artificial.

O morto se torna importante para a alma quando se converte em algo "assustador" e fantasmagórico. Isso acontece com os ingênuos ou com aqueles que perderam a ingenuidade e com tanta violência quanto tão imediatamente estamos acostumados a aceitar isto como algo óbvio, sem observar que, quando damos a algo o valor do assustador, geramos um conteúdo emocional completamente independente e em absoluto peculiar, que não explica o simples fato de estar morto.

Os reflexos emocionais que ocorrem naturalmente diante do morto são de dois tipos: por um lado, nojo do que cheira mal, do que está podre, do que é repugnante e, por outro lado, a turbação, a inibição da própria vontade vital, o medo da morte, o horror que é experimentado imediatamente ao ver um morto, especialmente se for da própria espécie.

Ambas as manifestações já estão nos animais. Eu os observei quando, na minha cavalgada solitária, de repente encontrei um cavalo caído. O que eu montava reconheceu seu congênere morto e manifestou todos os sinais de um horror natural.

Mas nenhum destes dois tons emocionais ainda é a “arte do estremecimento”[143]. Isso é algo novo e requer, como diz nossa fábula, ser “aprendido”. Ou seja, não existe, dado antecipadamente, por si só, sem qualquer outra adição subsequente, nas sensações naturais de nojo ou horror, nem pode ser extraído deles por meio de análise. É um temor de uma qualidade peculiar e própria.

Em relação com ele, devemos negar que nos encontramos aqui com um elemento da psique geral, ou seja, com algo geral, pré-existente em todos os lugares, como uma sensação natural em todos. Invés disso, parece indubitável que houve primeiro indivíduos com maneiras de ser especiais, que já possuíam atuando neles tais sensações e os despertaram em outros com a expressão deles.

3) O espectro

Por outro lado, é fácil mostrar que as representações dos espíritos não precisam, para serem produzidas, dessas mediações fantásticas a que recorrem os animistas. Mas a origem da representação dos “espíritos” não é aqui o que é importante, mas o aspecto emocional que está relacionado a ela.

Não é que os espíritos sejam mais tênues e menos fáceis de ver do que o corpos ou totalmente invisíveis ou aeriformes. Muitas vezes

---

[143] Este é o título de uma fábula alemã, na qual um garoto sai para aprender “a arte do estremecimento”.

os espíritos são tudo isto e muitas vezes eles não são nada disto e, na maioria das vezes, eles são e eles não são. Sua essência não consiste em sua constituição, conceitual ou fantástica, mas, em primeiro lugar e sobretudo, em que sua espectralidade produz o terror que descrevemos acima.

Mas o “espectro” não é explicado, por sua vez, partindo de uma sensação natural. Nem a evolução subsequente é explicada em virtude da qual essas “coisas” (este é o único núcleo conceitual que pode ser dado a eles na realidade), sempre muito temidas, mais tarde se tornam seres que são positivamente venerados e amados e podem se elevar à condição de heróis, de *pitri* (ancestral honrado como Deus), de demônios, de santos ou deuses.

4) O poder

O poder (*orenda*) também pode ter seus graus anteriores de caráter natural. Quando é observado em plantas, pedras, objetos naturais, certos poderes que a pessoa apropria com a posse da coisa; quando o coração, o fígado de um animal ou uma pessoa é devorada para se apoderar de seu poder e força, a religião não é praticada, mas a ciência. Nossa medicina faz prescrições similares.

Se o poder da glândula tireoide do bezerro é bom contra o bócio e a imbecilidade, não sabemos o que se poderia esperar do cérebro de um sapo ou do fígado dos judeus.

Tudo está em observação e nossa medicina difere, neste aspecto, do curandeirismo, apenas porque é mais precisa e emprega o método experimental.

No vestíbulo da religião se manifesta o “poder” e sua apropriação se converte em ritos de comunhão, em “sacramentos”, como dizem, somente após a ideia do “feitiço”, da “magia” ter sido inserida nele.

5) Os elementos e fenômenos naturais

Os vulcões, os picos de montanha, a lua, o sol, as nuvens são considerados vivos pelo ser humano primitivo, mas não em consequência da teoria ingênua do animismo universal ou do “panteísmo”, mas pelos mesmos sinais característicos que aplicamos assim que reconhecemos fora de nós mesmos __ o único ser vivo que observamos direta e intimamente __ os seres vivos. Ou seja, assim que pensamos perceber neles ações e efeitos da vida, com razão ou sem razão.

De acordo com suas características, esses fenômenos naturais podem parecer vivos para o observador ingênuo. Mas isso por si só não leva ao mito ou à religião. Esses fenômenos, considerados apenas como vivos, não são deuses. Aliás, eles ainda não o são mesmo que o ser humano se proste diante deles pedindo ou expressando seus

desejos, pois pedir ainda não é rezar e se pode confiar sem que essa confiança seja um sentimento religioso.

Mas se transforma nele assim que a categoria do numinoso é aplicada. E isso acontece quando pela primeira vez se tenta influenciá-los por meios numinosos, ou seja, por magia e quando, ao mesmo tempo, sua ação é considerada numinosa, ou seja, mágica.

6) O conto de fadas

O "conto de fadas" tem como pré-condição o instinto "natural" para a fantasia, o impulso narrativo e de entretenimento e seus produtos. Mas o próprio "conto de fadas" só existe graças ao elemento "maravilhoso", graças ao milagre e aos processos e efeitos milagrosos, graças a um caráter numinoso impresso nele. E a mesma coisa acontece, só que em uma medida maior, no "mito".

7) O *daimon*

Os elementos citados até agora nada mais são do que o preâmbulo da emoção religiosa, um primeiro choque do numinoso, que entra aqui em composição, de acordo com as leis da correspondência das emoções que em cada um dos casos poderiam ser facilmente aplicadas.

Mas uma manifestação substantiva inicial é a gênese do *daimon*. Sua forma mais legítima é apresentada a nós nas velhas divin-

dades árabes, que, na realidade, não são nada mais do que pronomes demonstrativos vivos que "não foram formados pelo mito", uma vez que, em sua maioria, não o têm, nem "foram derivados pela evolução das divindades naturais", nem "nasceram dos espíritos" e, ainda assim, são divindades de muito poderosa e viva veneração.

Eles são produtos puros da emoção religiosa. Neles, nota-se, da maneira mais clara, que não são uma criação geral da imaginação de massa, da psique coletiva, mas intuições de certos indivíduos dotados de natureza profética.

A esses *numina*, pertence em toda parte o "adivinho", que é a forma originária e primeira do profeta,. Só ele é que sente pela primeira vez um *numen* original. E na hora e no lugar em que um "adivinho" revela um deles, a adoração e a comunidade de culto se originam. A cada *numen* corresponde um vidente e, sem este, não há aquele.

8) O nojo

"Puro" e "impuro" são termos que são primeiramente aplicados em um sentido natural. Impuro é o que causa um intenso sentimento natural de "nojo", ou seja, é o que é repulsivo. Precisamente as sensações de nojo têm, em seus graus inferiores, grande influência sobre o ser humano. Provavelmente elas são produtos da educação natural,

que, na forma de sensação de nojo, deram, a muitas funções naturais da vida, uma segurança instintiva.

Mas então a cultura refinou essas sensações de nojo, desviando-as para outros objetos. Ela suprimiu o nojo por muitas coisas que acomete a pessoa natural e o direcionou para outras que não são, para ela, nojentas.

Este refino significou, em termos de grau de intensidade, um enfraquecimento. Nós não sentimos nojo com a mesma energia robusta, poderosa e bruta das pessoas primitivas.

A este respeito ainda, há hoje uma diferença marcante entre os camponeses e as pessoas da cidade mais refinada. Nós nos enojamos com coisas que são indiferentes ao camponês. Mas quando o camponês se enoja com algo, ele fica enojado mais profundamente do que nós.

Ora, entre a sensação de nojo e o de pavor numinoso há uma correspondência muito forte. E assim podemos entender como o impuro, no sentido natural, pôde prosperar e desenvolver-se no reino do numinoso, seguindo as leis de associação e avivamento das sensações correspondentes.

Enquanto se tem nas mãos as chaves do problema, que são essa correspondência e essa lei, é possível construir presuntivamente todo o processo real da evolução. Nós mesmos ainda experimentamos hoje um pouco disso no nojo pelo sangue. Ao ver o sangue correndo,

reagimos de tal forma que é difícil dizer o que é mais forte, se é o nojo ou se é o horror.

Assim como mais tarde a sensação de pavor aparece e as mais altas representações do demoníaco e do divino, do *sacer* e do *sanctus* são formadas, da mesma forma, certas coisas podem se tornar impuras, ou seja, negativamente numinosas, sem a necessidade de que exista nelas um ponto de partida, uma sensação natural de impureza.

É muito instrutivo, para entender a correspondência sensorial, o fato de que a sensação de impureza, no sentido numinoso, é muito pronta e facilmente associada com a sensação natural de nojo, de modo que elas se tornam coisas repugnantes sem que fossem por elas mesmas e sim horríveis do ponto de vista numinoso.

Essas sensações de nojo podem até persistir muito tempo depois que o pavor numinoso, que as havia despertado, deixou de ser sentido. Esta é a explicação pela qual certas sensações de nojo social __ por exemplo, o sentimento de castas __ que a princípio tinham uma raiz puramente demoníaca, são preservados mesmo depois que essa raiz secou.

9) A sensação do numinoso

Os exemplos citados nos parágrafos 1 a 8 podem ser chamados de pré-religião, mas não no sentido de que eles expliquem a religião e sua possibilidade. Pelo contrário, são eles que são possíveis de se-

rem explicados, a partir de um elemento religioso fundamental, ou seja, a sensação do numinoso.

Ora, este é um elemento primário do espírito que deve ser compreendido em sua peculiaridade e pureza, mas que não pode ser explicado por outros. Como todos os elementos primários do espírito, ele emerge no devido tempo na evolução vital do espírito humano e, em seguida, existe simplesmente.

Está dito que ele só pode aparecer quando certas condições são atendidas: condições de desenvolvimento orgânico do corpo, das outras forças espirituais, da vida geral da emoção, da excitabilidade e espontaneidade, da capacidade de se impressionar e sentir diante dos fenômenos externos e internos.

Mas estas são condições adequadas, não causas ou elementos componentes. Reconhecer isto não significa transportar a matéria para a esfera do misterioso ou sobrenatural, mas afirmar para este elemento primário o mesmo que vale para todos os elementos primitivos da alma.

Prazer e dor, amor e ódio, todas as faculdades de percepção, como a sensibilidade à luz e ao som, a percepção de espaço e tempo e, em geral, todas as faculdades espirituais superiores são apresentadas __ é claro, de acordo com leis e sob determinadas condições __ evolutivamente, a seu tempo.

Mas cada um deles é em si algo novo que não é deduzido de qualquer outra coisa e que só pode ser explicado se admitirmos algo potencialmente rico, que se desenvolve por evolução e se manifesta neles, de forma cada vez mais rica, na medida determinada pelas condições em que o órgão e o cérebro evoluem. E assim é também no que diz respeito à sensação numinosa.

10) A evolução da emoção original do numinoso

O caso mais puro de choque espontâneo da emoção numinosa é, em nossa opinião, o que citamos no parágrafo 7. Isto é de importância singular para a evolução da religião, porque nela a emoção religiosa não se permite ser desviada de antemão (de acordo com estímulos da associação de emoções) para coisas terrenas e mundanas, tomando-as erroneamente como numinosas, mas, ou permanece emoção pura, como no "terror pânico" ou inventa (ou melhor, descobre) o próprio objeto numinoso, desenvolvendo seus próprios núcleos imaginários obscuros.

E precisamente este caso é, todavia, acessível de alguma forma para que o penetremos e o revivamos, bem como o trânsito da mera emoção à descoberta e encontro do objeto numinoso ao qual se refere. Não há ninguém que possua emoções vivas que não tenha sentido a alma inquieta alguma vez, em algum momento ou lugar.

Aquele que é capaz de refletir com precisão sobre seus estados de ânimo tem que observar neles o seguinte: em primeiro lugar, o caráter peculiar e inexprimível deles, como dissemos acima.

Em segundo lugar, as circunstâncias muito especiais em que eles ocorrem, porque as causas externas deste estado mental são muitas vezes tão pequenas que é pouco possível percebê-las e muitas vezes não estão em proporção com a intensidade da impressão propriamente. Além disso, não se deve falar de impressão produzida por causas externas, mas de impulso ou choque, uma vez que a emoção excede em força e pujança a tudo o que foi notável nas circunstâncias momentâneas do tempo e do lugar.

Este terror ou tremor irrompe das profundezas do espírito, que estas sensações externas não alcançam de forma alguma e a força de sua irrupção excede de tal forma o choque externo que sua eclosão, se não for totalmente espontânea, está muito perto de ser assim.

Em terceiro lugar, com o exposto está dito que nesses processos tem que ser suscitados ou despertados certos conteúdos representativos, independentes e específicos, mesmo que completamente obscuros e embrionários, que são a verdadeira causa do estado de terror, pois, se estes não forem previamente dados de alguma forma, esse impulso da alma nunca pode ocorrer.

Em quarto lugar, esses estados anímicos podem persistir na forma de meras emoções e, como tais, ocorrerem e se desenvolverem

sem, ao mesmo tempo, desenvolverem os conteúdos conceituais sombrios que estão dormentes neles.

Quando neste estado de não desenvolvimento se quer capturá-los em palavras, só podemos fazê-lo por exclamações do tipo: “Perturbador!”, ou “Como este lugar é horrível!”

Isto não quer dizer que não possam ser desenvolvidos. Uma primeira evolução, embora ainda em estado “negativo”, é quando se diz, por exemplo: “Não se está seguro aqui”. E vai para a expressão positiva na frase em inglês: *This place is haunted* (Este lugar é assombrado).

Aqui a obscura base conceitual é apresentada pela primeira vez e começa a se explicar na forma de uma representação, ainda hesitante e imprecisa, de algo de além do mundo, de uma entidade real de caráter numinoso que, na evolução subsequente, toma a forma de *numen loci*, demônio, El, Baal ou qualquer outro mais concreto.

Jacó diz em Gênesis: *Que terrível é este lugar! É nada menos que a casa de Deus. É aqui, a porta do céu*[144].

Este versículo é muito instrutivo para a psicologia religiosa, como exemplo do que é dito. A primeira frase denota a impressão produzida na alma, tal como se apresenta em seu imediatismo, sem

---

[144] Gênesis 28: 17.

ser penetrada ainda pela reflexão, sem que a emoção tenha se desenvolvido e se explicado.

Esta frase não contém nada além de terror numinoso em seu estado imaculado, o que é suficiente, sem dúvida, em muitos casos, para sinalizar a sacralidade de um lugar e instituir ali um culto temeroso, até mesmo um culto mais elevado. Mas isso não significa que essa impressão de terror não seja necessariamente resolvida na representação de um *numen* que habita ali e que, quando a ideia de um *numen* é produzida, ele não vai acabar se tornando um *nomen* (nome) e este, por sua vez, em mero *pronomen* (pronome).

A segunda frase de Jacó não expressa mais a emoção primitiva do terror, mas seu desenvolvimento e explicação.

Também instrutiva é a expressão alemã: *Es spukt hier* (Está assombrado aqui). Esta expressão carece, na realidade, de um sujeito ou pelo menos ela não diz nada sobre o sujeito que assombra o lugar. As representações concretas da mitologia popular, como espíritos, fantasmas, mortos ou almas penadas, não estão implícitas na frase. Isto expressa apenas a mera sensação de algo perturbador no momento em que está prestes a gerar por si só, como primeira explicação, a representação de algo numinoso, de uma entidade do outro mundo.

É lamentável que a língua alemã não tenha uma palavra mais nobre e corrente do que *spuken* (assombrar) e que, portanto, a lin-

guagem permaneça, desviada por ela, no domínio das ramificações bastardas, impuras e supersticiosas da emoção numinosa.

Para isso há uma expressão um tanto artificial em alemão. Trata-se de *es geistet hier* (há fantasmas aqui) ou *Wie es doch um diese Stätte geistert* (Como tudo é fantasmagórico neste lugar). Este tal "fantasma" é a presença numinosa, sem que haja entidades inferiores.

Se necessário, a passagem de Habacuc, II, 20 poderia ser traduzida assim: *Javé reside em sua santa morada. Silêncio diante dele, ó terra inteira!* Em inglês, assombrar é mais nobre que o *spuken* alemão. Assim pode-se dizer: "*Javé* assombra *em sua santa morada*", sem que a expressão seja infame. Em hebraico, isto é o que muitas vezes a palavra *schakan* (residir, morar) significa.

Mas ainda podemos sentir novamente o parentesco que liga a sensação da entidade inferior com a emoção numinosa elementar, graças aos lugares habitados por *numens* que, em outro tempo, foram percebidos, pela emoção profética, como aterrorizantes e sagrados, que, no início do culto local, são considerados o berço do *numen* (divindade local) nele venerado.

A ressonância dessa emoção primordial encontra-se precisamente na frase já citada de Gênesis: *Que terrível é este lugar!* e em Êxodo: *O lugar em que te encontras é uma terra santa*[145].

[145] Êxodo 3: 5.

Os lugares que Moisés e Jacó apontam nestas passagens são verdadeiros *haunted places* (lugares assombrados), lugares em que se é "assombrado", em que "há algo estranho". Só que esta emoção não tinha então o sentido empobrecido e desbotado que tem hoje, mas continha toda a riqueza potencial e possível evolução da emoção original do numinoso. E, sem dúvida, o leve assombro que ainda pode nos invadir hoje no silêncio e à meia luz de nossos santuários está, em última análise, relacionado, não apenas com o que Schiller expressa no verso: *E, no pinhal de Poseidon, eu penetro com um devoto tremor*, mas também com o verdadeiro sentimento do espírito inferior. E o frio sutil que pode acompanhar esse estado também tem um certo parentesco com o "arrepio", cujo caráter numinoso comentamos no início.

Quando o animismo se esforça para derivar demônio e Deus dos "espíritos", ele se orienta em uma direção falsa. Se eu dissesse que são coisas de espíritos inferiores, pelo menos estaria no verdadeiro caminho. Isto é parcialmente demonstrado por algumas palavras antigas, que foram aplicadas pela primeira vez ao "pavor" em seu sentido mais nobre e que mais tarde se tornaram denominação comum para as formas superiores e inferiores do pavor.

Tal é, por exemplo, em sânscrito a palavra enigmática *asura*. *Asura* é o horroroso no sentido em que Jacó usa a palavra na frase citada. Mais tarde, serviu na língua indiana como uma expressão téc-

nica para a bruxaria, o demoníaco, o fantasmagórico em seu grau mais baixo. Mas, nos tempos mais primitivos, era o nome ou epíteto do mais eminente de todos os deuses do Rig-Veda, o elevado e sinistro Varuna. E, na língua persa, *ahura-mazda* serve para designar a divindade única e eterna.

Estas variações de significação não foram realizadas apenas na antiguidade remota. Outras analogias de data recente são apresentadas em nossas próprias línguas. Assim, por exemplo, em alemão, *schauderharft* ainda significava no século XV o numinoso e misterioso em geral e mesmo no sentido de medo respeitoso. Ou seja, como a palavra atual *schauervoll* (horrível), mas depois desce para ser uma denominação especial para o execrável, o abominável, o nefasto, o numinoso negativo e, ao mesmo tempo, perde relevância, perde seu significado e seu acento numinoso torna-se trivial e hoje, no entanto, não apenas designa aquilo que nos horroriza, mas também o que nos enoja ou escandaliza. Então se diz: "está fazendo um tempo horrível".

O mesmo vale para a palavra *adbhuta*. Sente-se um *adbhuta* quando você está em uma casa desabitada, de acordo com uma definição antiga[146]. É a emoção que expressa a palavra "estremecer". Mas, por outro lado, *adbhuta* é o nome que designa o prodígio trans-

---

[146] 1. *Adbhuta* significa *arretou*, o inefável, o incompreensível. É exatamente equivalente ao nosso *mysterium stupendum*, enquanto *asura* é o *misterium tremendum*.

cendente e seu poder fascinante. Inclusive é usado para o eterno Brahma e sua graça, o *adbhuta* que excede todas as palavras[147].

O que dissemos sobre *asura* e *adbhuta* talvez também seja verdade para a palavra grega *theos*. Sua raiz é talvez a mesma de *getwas*, que, todavia, no alemão médio, é encontrada com o significado de "espírito inferior" e "fantasma". Esta é uma palavra primitiva para o numinoso em sua forma "perturbadora", que, por um lado, se eleva à dignidade de uma denominação de Deus e, por outro lado, desce para significar a "bruxaria".

A mesma evolução provavelmente ocorreu outrora na língua hebraica, pois o espírito, o fantasma de Samuel que a pitonisa de Endor faz aparecer para Saul[148], recebe o mesmo nome da divindade: Elohim.

11) As altas divindades

Partindo de nossa hipótese de um fundamento pressuposto de ideias, encontramos, no fim, também a explicação dos fatos interessantes aos quais Andrew Lang direcionou sua atenção[149].

---

[147] Veja R. Otto, *Dipika*, p. 46. *Adbhuta* (e *Ascaya*) seria uma tradução exata, em sânscrito, da nossa palavra "numinoso", se, como nosso "maravilhoso", não tivesse recebido uma infinidade de significados profanos. Veja, na obra de M. Lindenau, *Beitrage zur altindischen Rasa-Lehre*, Leipzig, 1913, a investigação sobre a emoção dos *Adbhuta* em oposição ao horrível, heroico, temível e nojento no *Bharata-Muni*.

[148] 1 Samuel 28: 13.

[149] 3. *Mith, ritual and religion*, 1899. *The making of religion*, 1902. Magic and religion, 1901. Veja também P. W. Schmidt, *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der*

Na verdade, esses fatos não apoiam a hipótese do monoteísmo primitivo, que é uma fantasia apologética dos missionários que gostariam de salvar o segundo capítulo da Bíblia, embora sintam um pudor muito moderno diante das agradáveis caminhadas de Javé pelo Jardim do Éden no frescor do tarde. Invés disso, eles aludem a coisas que não podem ser explicadas do ponto de vista do animismo, panteísmo e outros fundamentos naturalistas da religião e que, portanto, permanecem misteriosos, apesar das hipóteses violentas que foram feitas para anulá-las.

Em muitas mitologias e relatos de povos bárbaros são encontrados, de fato, indícios e vestígios que excedem a altura de seus ritos e usos religiosos, representações de "grandes deuses", que nunca ou quase nunca são aludidos na prática e a quem, no entanto, quase involuntariamente, se atribui uma dignidade superior à de todas as outras imagens míticas.

Nesses grandes deuses, as ressonâncias do divino são ouvidas no sentido mais alto. Às vezes é facilmente reconhecido que eles procedem de um passado mítico, mas outras vezes não e o fato de que eles excedem o nível das outras deidades é tão característico quanto enigmático.

---

austronesischen Volker, Viena, 1910 in "Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften", Viena. Phil. hist. Klasse. Bd. 53.

Onde missionários pregam a doutrina teísta, essas altas divindades são muitas vezes prontamente reconhecidas como Deus e fornecem um ponto de apoio ao sermão missionário. E os neófitos mais tarde confessam que conheciam Deus, mas que não o honravam.

É verdade que, “às vezes”, esses fenômenos são explicados por influências anteriores, arrastados de religiões teístas superiores e isso às vezes é verificado pelo nome dado a esse ente superior. Mas, mesmo nesta forma, o fenômeno é muito incomum. Nada moveria os selvagens que vivem em um ambiente completamente diferente, de superstição bárbara, a admitir e reter essas representações importadas se eles já não tivessem em suas almas uma predisposição em relação a eles que não lhes permite deixá-los escapar, mas sim os forçam a estarem cada vez mais interessados e, muitas vezes, a sentir por eles e reconhecer neles o testemunho de sua própria consciência.

Mas, por outro lado, essa hipótese da importação é impossível com relação a muitos fenômenos e somente pode ser empregada à força. Nestes casos, temos que recorrer a pressentimentos e antecipações que, às vezes, mas nem sempre, são esperadas sob a pressão de uma predisposição natural a ideias que operam fortemente e que, sobe este conceito, são naturais, tão naturais quanto a produção da música cigana em um ambiente cultural primitivo, sob a pressão de um grande talento natural para a música e que, sem esta explicação, sempre permaneceria no estado de enigmas.

Psicólogos naturalistas ignoram ou suprimem, neste e em outros casos, fatos que, pelo menos, seriam de interesse do ponto de vista psicológico e que podem ser observados por introspecção aguda, ou seja, o testemunho da própria mente em favor de ideias religiosas, um testemunho que é certamente mais robusto na pessoa ingênua do que em um que perdeu sua ingenuidade, mas que muitos ainda poderiam reconhecer em si mesmos se, de uma forma serena e objetiva, eles quisessem lembrar apenas seu estado de espírito durante a primeira comunhão.

Mas, a coisa em prol da qual a alma "testemunha" pode brotar sozinha na alma, sob condições favoráveis, na forma de um pressentimento.

Os defensores de um monoteísmo primitivo também negligenciam demais esses fatos. Pois, ao fazê-los descansar apenas sobre tradições históricas e memórias obscuras de uma primeira revelação histórica, eles não conseguiram encontrar essa autotestemunha que surge no íntimo[150].

---

[150] Vejam o ensaio de Alfred Vierkandt: "Das Heilige in de primitiven Religionen", na revista *Die Dioskuren*, 1922, pp. 285 e seg. Minha maneira de pensar não poderia encontrar confirmação mais grata. Da mesma forma, J. W. Hauer, "Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit, erster Band" in *Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen*. Stuttgart 1923. Tenho o prazer de encontrar mais confirmação de meus pontos de vista básicos nas importantes obras deste indólogo e historiador religioso, conforme as apresentei no capítulo acima e em "Ensaios" nº 25.

XIX – O ASPECTO DA RUSTICIDADE

Estes primeiros e “toscos” choques de pavor demoníaco, que ocorrem no início da história e da evolução religiosa também podem ser caracterizados como sendo pressupostos e não deduzidos de outros. “A religião começa consigo mesma” e opera já nos graus prévios do mítico e do demoníaco.

O caráter primitivo e rude consiste aqui nas seguintes circunstâncias:

1. Os elementos do numinoso surgem gradual e sucessivamente

Os vários elementos componentes do numinoso vão surgindo e se apresentando gradual e sucessivamente. Seu conteúdo completo é desenvolvido apenas por graus e estímulos que são inseridos, em longos intervalos, um após o outro. Mas, onde ainda não se desenvolveu o conjunto inteiro, seus elementos parciais e iniciais, surgindo isoladamente, têm um caráter estranho, incompreensível e muitas vezes até grotesco.

Isto pode ser dito, sobretudo, do componente religioso que, ao que parece, sempre foi o primeiro a despertar: pavor demoníaco. Tomado em si mesmo, isoladamente, deve parecer bastante oposto à religião invés de ser a própria religião. Desmembrado dos elementos relacionados, se assemelha bastante a uma autossugestão de medo, uma espécie de pesadelo engendrado pela psique coletiva, do que

algo relacionado à religião e os entes a que se referem parecem imagens fantasmagóricas de uma fantasia doente, aflita e com delírio persecutório.

Assim, se explica que muitos pesquisadores puderam acreditar que a religião começou com o culto ao diabo e que o diabo é mais antigo do que Deus. Este despertar sucessivo dos diferentes feixes e elementos do numinoso também é a causa da dificuldade de classificação das religiões em gêneros e espécies e que cada uma que se tenta é despejada por outra, pois o que tem que ser classificado não se comporta, na maioria das vezes, como as várias espécies do mesmo gênero, ou seja, de acordo com o ponto de vista de uma unidade “analítica”, mas como elementos parciais de uma unidade “sintética”.

É como se um peixe enorme começasse a se tornar visível na superfície da água em partes sucessivas e se quisesse classificar por gênero e espécie a parte de trás, a ponta da cauda e o bico que nasce de sua cabeça, invés de chegar a uma compreensão orgânica desses aspectos, reconhecendo-os em seus lugares e suas conexões como partes articuladas de um todo, que deve ser concebido antes de se conceber as partes.

2. O caráter rude já se manifesta no primeiro choque

O caráter “rude” também reside na forma eruptiva e ocasional em que o primeiro choque sempre ocorre. É por isso que ele é obscu-

ro e dá origem a muitas confusões e misturas com as emoções "naturais".

3. A valorização numinosa se aplica primeiro ao mundo exterior

A valorização numinosa se aplica primeiro e naturalmente aos seres, objetos e eventos do mundo exterior, que dão motivo, por analogia, aos choques da emoção numinosa e para desviá-los para si mesmo. Nesta circunstância, tem raízes o que tem sido chamado de culto à natureza e a divinização dos objetos naturais. Mas então, pouco a pouco, sob a pressão da emoção numinosa em si, estas associações são espiritualizadas, desmaterializadas ou definitiva e completamente desfeitas. Então o conteúdo sentimental sombrio que se refere a uma entidade transcendente vem à luz vivendo por conta própria, completamente independente e puro.

4. A rusticidade consiste na resposta exagerada

O "rude" consiste na forma desmesurada, fanática, entusiasmada, em que primeiro se apodera da alma e se manifesta como "mania" religiosa, como possuidora pelo *numen* (divindade local), como delírio e frenesi.

5. A rusticidade consiste nas falsas associações

O "rude" consiste essencialmente em falsas esquematizações de si mesmo, nas inclusões de algo, sem dúvida, semelhante, mas que

não pertence intimamente a ele, como tem sido visto nos exemplos citados acima.

6. A rusticidade consiste na falta de elaborações

O “rude” consiste, enfim, sobretudo, em que, todavia, falta o processo de racionalização, moralização y refinamento, que só se apresenta mais tarde, etapa por etapa.

Mas, em termos de conteúdo, a primeira manifestação do pavor demoníaco já é uma emoção pura pressuposta. Assim, ele se assemelha, a este respeito, ao juízo estético e à categoria do belo.

As emoções que sentimos diante de um objeto “bonito” e diante de um objeto “espantoso” são inteiramente diferentes, mas elas concordam no fato de que eu atribuo ao objeto um predicado, isto é, um predicado de significação que a percepção sensorial não me deu, nem pode me dar, mas que eu atribuo espontaneamente com meu próprio julgamento.

No objeto, não percebo intuitivamente mais do que suas propriedades sensoriais, sua figura espacial. Nada mais do que isso. Se, mais tarde, eu chego a ver, nessas propriedades sensoriais e graças a elas, aquele valor particular que designo com a palavra “belo” e se, em geral, esse valor existe, não me dizem nem me dão isso as propriedades sensoriais do objeto.

Portanto, devo ter em mim um conceito obscuro do belo e com ele um princípio de subordinação, segundo o qual o atribuo às coisas, caso contrário, a mais simples emoção do belo não seria possível. E esta correspondência entre o belo e o numinoso vai ainda mais longe.

Assim como o gozo do belo tem uma analogia com o mero gozo do agradável, mas claramente diferenciado dele e sem que um não possa ser deduzido do outro, da mesma forma, o pavor propriamente religioso está relacionado com o medo "natural".

***

Este estado de emoção "bruta" é superado na medida em que o *numen* é revelado com cada vez mais força e plenitude, ou seja, na medida em que se torna conhecido na alma e na emoção.

A este grau de evolução também pertence o enchimento com elementos racionais, graças ao qual já entra na jurisdição do concebível. Apesar disso, ainda preserva, como numinoso, sua incompreensibilidade, que, quanto mais é fortalecida, mais é "revelada", pois "revelar" não significa de forma alguma tornar-se conceitualmente compreensível.

Pode acontecer de algo ser conhecido, íntimo, agradável ou horripilante à emoção, sem que o entendimento seja capaz de aplicar qualquer conceito a ele. Conhecer e entender conceitualmente não

são a mesma coisa. Pelo contrário, muitas vezes são coisas que estão em contraposição e são mutuamente exclusivas.

A misteriosa obscuridade do *numen* não significa impossibilidade de conhecê-lo. O *Deus absconditus et incomprehensibilis* não era, na realidade, para Lutero, um *deus ignotus*. Pelo contrário, ele "o conhecia" muito bem, com todo o espanto e horror do espírito intimidado.

Também São Paulo "conhecia" a "paz" que, em sua incompreensibilidade, paira "acima de toda razão". "Deus não pode ser concebido, mas, todavia, ele é sentido"[151], disse Lutero.

XX – O SAGRADO COMO CATEGORIA PRESSUPOSTA (SEGUNDA PARTE)

1.

Assim, os elementos racionais e irracionais que, juntos, compõem a complexa categoria do sagrado são elementos pressupostos. O último, na mesma medida que o primeiro. A religião não está subordinada nem ao *telos* (finalidade) nem ao *ethos* (moralidade), pois ela não vive de postulados. Nela, o irracional se enraíza, com suas próprias e independentes raízes, nas profundezas ocultas do espírito.

[151] Tischreden, Wei., 6, 6530.

Ora, o mesmo pode ser dito da reunião do racional e irracional na religião, da necessidade interna de sua conexão. A história da religião descobre, com alguma evidência, o processo gradual em que ambos os elementos se misturam e o divino é moralizado.

Na realidade, esse processo é, para a emoção, algo "evidente", cuja necessidade íntima se torna palpável a ela mesma. No entanto, a natureza óbvia e palpável desse processo é, por sua vez, um problema que não pode ser resolvido se não se admitir um obscuro conhecimento pressuposto dessa congruência essencial e necessária entre ambos elementos, pois, do ponto de vista "lógico", isto não é, de forma alguma, necessário.

Como deduzir "logicamente" que a entidade rude e semidemoníaca de um deus lunar ou solar ou um *numen* local também deve ser aquele que garante os juramentos, a veracidade, a validade dos pactos, a hospitalidade, a santidade do casamento, os deveres do clã e da família e é também um Deus que administra a felicidade e a infelicidade, que compartilha os desejos do clã, se preocupa com seu bem-estar e dirige o destino e a história?

Donde vem o fato __ o mais surpreendente da história religiosa __ de que os seres que notoriamente nasceram do terror e do espanto se tornam "deuses" para nós, ou seja, seres a quem rezamos e confiamos tristezas e alegrias, seres em quem vemos a origem e a sanção da moralidade, da lei, do direito e das normas jurídicas? E este nexo

é tal que, onde essas ideias foram despertadas, aparece com uma evidência simples, palpável e óbvia, que os deuses, de fato, são assim.

Sócrates diz, em **A República**, de Platão, livro II, no final: *Pois Deus é simples, é verdadeiro na palavra e na ação, não se transforma e nem engana ninguém*. Ao que Adelmantos responde: *Agora que você disse, está totalmente claro para mim*.

Nesta passagem, o mais importante não é a elevação e a pureza do conceito de Deus, nem a alta racionalização e moralização do mesmo ali expresso, mas o aparente "dogmatismo" da afirmação de Sócrates, pois ele nem sequer demonstra o menor esforço para raciocinar e fundamentar sua proposição.

Também é importante como Adelmantos aceita algo novo para ele; uma aceitação ingênua, imediata e, ainda assim, completamente segura. Na realidade, trata-se de um verdadeiro "convencimento".

Adelmantos não "acredita" em Sócrates, mas ele "vê" o que ele disse. Ora, este é o sinal característico de todo conhecimento pressuposto. Ou seja: que se apresentam na verdade de uma afirmação e esta foi claramente expressa e compreendida, com a segurança do que é visto com os próprios olhos.

O que acontece aqui entre Sócrates e Adelmantos foi repetido incontáveis vezes na história da religião. Amós também, quando prega Javé como o Deus da justiça inflexível e universal, diz algo novo, mas também não prova o que diz e nem apela para o testemunho de

autoridades. Ele apela para um julgamento pressuposto, isto é, para a própria consciência religiosa. E ela efetivamente testemunha a seu favor.

Lutero também conhece e afirma um conhecimento pressuposto do divino. É verdade que sua raiva contra a "prostituta razão" geralmente o arrasta para manifestações opostas:

> *Trata-se de um conhecimento posterior, uma vez que Deus é contemplado de fora, em suas obras e governo, como um castelo ou uma casa se contempla externamente e neles se supõe que um senhor ou hóspede deve habitar. Mas, supostamente, pelo lado de dentro, nenhum ser humano ainda foi capaz de ver o que é Deus e como Deus é em si mesmo, em sua essência íntima. Nem ninguém pode saber dele ou falar, exceto aqueles a quem isto foi revelado pelo Espírito Santo*[152].

Lutero não lembra aqui que o "hóspede" é pressuposto ou não. Mas, em outras passagens, ele reconhece, para a razão humana geral, o conhecimento do que Deus é em si mesmo ou em sua verdadeira essência:

> *Atque ipsamet ratio naturalis cogitur eam concedere proprio suo iudicio convicta, etiamsi nulla esset scriptura. Omnes enim homines inveniunt hanc sententiam in cordibus suis scriptam et agnoscunt eam ac probatam, licet inviti, cum audiant eam tractari: primo, Deum esse omnipotentem... deinde, ipsum omnia nosse et*

[152] Ed. Erl., IX, p. 2.

praescire, neque errare neque falli posee. Istis duobus corde et sensu concessis...

(Mas a mesma razão natural é obrigada a concordar, convencida pelo seu próprio julgamento, mesmo que não houvesse nenhuma escritura, pois todas as pessoas encontram, assim que ouvem falar sobre isso, as seguintes opiniões, escritas em seus corações e as reconhecem como válidas, mesmo contra sua vontade: primeiro, que Deus é omnipotente; em segundo lugar, que ele sabe e prevê tudo e não pode errar nem ser enganado. E como estes dois pontos são concedidos pelo coração e pelo sentimento...)[153].

Veja também **Tischreden**:

«Omnium hominum mentibus impressa est divinitus notitia Dei. Quod sit Deus, omnes homines sine ulla artium et disciplinarum cognitione sola natura duce sciunt, et omnium hominum mentibus hoc divinitus impres-sum est. Nulla unquam fuit tarn fera gens et immanis, quae omnia creavit. Itaque Paulus inquit: Invisibilia Dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna ejus virtud et divinitas. Quare omnes ethnici sciverunt esse Deum, quantumvis fuerunt Epicurei, quantumvis con-tenderunt, non esse Deum. Non in eo, quod negante esse Deum, simul confesse! sunt esse Deum? Nemo enim negare id potest, quod nescit... Quare, etsi quidam per omnen vitam in maximis versati sunt flagitiis et sceleribus et non aliter omniono vixerunt, ac si nullus esset Deus, tamen nunquam conscientiam ex animis potuerunt eicere

[153] Wei., XVIII, 79.

testantem et affirmantem, quod sit Deus. Et quamvis ilia conscientia pravis et perversis opinionibus ad tempus opressa fruit, redit tamen et convincit eos in extremo vitas espiritu».

(Em toda mente humana, a notícia de Deus foi impressa por Deus. Que Deus existe, todas as pessoas sabem, pela própria inclinação de sua natureza, sem a necessidade de conhecimento científico ou artificial e toda mente humana carrega isso em si mesma, impressa por Deus. Nunca houve um povo, por mais selvagem e rústico, que não acreditasse na existência de algo divino que tenha criado tudo. É por isso que São Paulo diz: "Desde a criação do mundo, as perfeições invisíveis de Deus, o seu sempiterno poder e divindade, se tornam visíveis à inteligência através de suas obras"[154] *É por isso que todos os pagãos sabiam que Deus existe, mesmo que tenham sido epicuristas e mesmo que tenham afirmado que Deus não existe. Eles não reconheceram precisamente nesta negação a existência de Deus? Ninguém pode negar uma coisa sem conhecê-la de alguma maneira... Portanto, embora muitos tenham desperdiçado suas vidas inteiras nos maiores vícios e vivido como se não houvesse Deus, eles nunca foram capazes de se libertar da certeza que emerge do espírito e que testemunha e afirma que Deus existe. E embora essa segurança fosse oprimida por um longo tempo por opiniões falsas e depravadas, ela retorna no fim e convence ao exalar o último suspiro de vida")*[155]*.*

[154] Romanos 1: 20.
[155] Wei, V, 5820.

É muito interessante nesta afirmação o *proprio suo iudicio convicta* (convencimento pelo próprio julgamento), pois é isso que diferencia o “conhecimento” da “mera ideia inata” ou de representa-ções sobrenaturalmente inspiradas, que só podem gerar “ideias”, mas não convicções, *ex proprio iudicio*.

Também é notável a expressão *cum audiant eam tractari (*as-sim que ouvem falar sobre isso*)*, que corresponde exatamente ao que Adelmantos sente: *Agora que você disse, está totalmente claro para mim*.

O mais instrutivo a este respeito são as passagens onde Lutero descreve a “fé” como uma verdadeira faculdade cognitiva capaz de entender a verdade divina e que, como tal, se contrapõe à compreen-são “natural”, bem como ao “espírito”. A “fé” é aqui igual à *synteresis* (a centelha divina no ser humano) da teoria mística do conhecimento e ao “mestre interior” de Santo Agostinho. Ambos estão “sobre a razão”, mas também são pressupostos que temos em nós mesmos.

A mesma experiência sentida por Adelmantos tem sido obser-vada muitas vezes por missionários. Onde as ideias da unidade e da bondade de Deus foram pregadas e compreendidas, elas inflamam e prosperam com rapidez surpreendente, se já há algum sentimento religioso nos ouvintes.

Os ouvintes muitas vezes adaptam a essas ideias, a partir desse momento, a própria tradição religiosa que tinham recebido até então. E quando se resiste à nova doutrina, é quase sempre com visível opressão da consciência.

Essas experiências foram relatadas a mim por missionários que pregaram entre tibetanos e negros na África. Seria interessante coletar essas experiências, tanto no que diz respeito à questão em geral, quanto especificamente no que diz respeito ao conhecimento do religioso pressuposto, pelo qual os elementos racionais da ideia de Deus estão íntima e essencialmente ligados ao irracional.

A própria história da religião é um testemunho quase unânime disso. Por mais defeituosa que a moralização do *numen* tenha sido em seus distintos domínios "selvagens", traços do que dissemos podem ser encontrados em todos os lugares. E onde a religião sai de sua rusticidade primitiva e se eleva a religião superior, esse processo de fusão começa e progride em todos os lugares com a maior intensidade.

Isto é ainda mais digno de atenção, se pensarmos em como diferentes dados partiram da fantasia para criar as figuras dos deuses e entre quais diferenças étnicas, disposições naturais, relações sociais e políticas sua evolução aconteceu. Tudo isso fala a favor da existência de elementos pressupostos que residem de forma geral e necessária no espírito humano; elementos que são os mesmos que encontramos

imediatamente em nossa própria consciência religiosa quando, como Adelmantos, nós aceitamos de forma ingênua e espontânea, como algo evidente, visto com os próprios olhos, as palavras de Sócrates: *Deus é simples e verdadeiro na palavra e na ação*.

2.

Quando, na evolução religiosa, os elementos racionais se unem aos irracionais de acordo com princípios pressupostos, os primeiros servem como um esquema para os últimos. Isto se aplica, em geral, à relação do lado racional do sagrado com o irracional, mas também se aplica, em detalhes, para cada um dos elementos componentes de ambas as facetas.

a)

O tremendo e repulsivo aspecto do numinoso é esquematizado pelas ideias racionais de retidão, de vontade moral e de exclusão do imoral e, assim esquematizado, se torna a santa “ira de Deus” pregada pelas Escrituras e os sermões cristãos.

O aspecto fascinante e atraente do numinoso é esquematizado pela bondade, pela compaixão, pelo amor e, assim esquematizado, se torna a “graça” em seu sentido pleno, que entra em uma harmonia contrastante com a santa ira e, como esta, graças ao seu caráter numinoso, oferece uma coloração mística.

b)

Por sua vez, o elemento mirífico é esquematizado pela perfeição absoluta de todos os predicados racionais atribuídos à divindade. A correspondência entre estes dois aspectos — o racional e o irracional — provavelmente não parecerá, à primeira vista, tão palpável quanto nos dois casos anteriores. Mas é também exata.

Os predicados racionais de Deus diferem dos mesmos predicados quando aplicados aos espíritos criados, na medida em que estes são relativos, enquanto que os primeiros, pelo contrário, são absolutos. Ou seja, eles não diferem uns dos outros pelo seu conteúdo, mas por sua "forma".

O amor do ser humano é relativo e graduado, assim como seu conhecimento e sua maneira de ser bom. Por outro lado, o conhecimento e o amor de Deus — e, em geral, o que pode ser dito dele em conceitos — têm a "forma" do absoluto, do supremo. Justamente por causa deste "elemento formal" dos predicados, são caracterizados como divinos, apesar da igualdade de conteúdo.

Ora, o misterioso, como tal, também é um elemento "formal". Ele é, como afirmado antes, a "forma" em que o "absolutamente heterogêneo" é apresentado.

A esta analogia clara, no entanto, é adicionada outra. Nossa inteligência só compreende o relativo. É verdade que podemos pensar no absoluto, que se opõe ao relativo, mas não compreendê-lo com-

pletamente. Ele está sujeito à nossa faculdade conceitual, mas ultrapassa os limites do poder humano de compreensão. Precisamente por esta razão ele ainda não é, como afirmado antes, algo verdadeiramente misterioso, mas um esquema legítimo do misterioso.

O absoluto é incompreensível e o misterioso é inapreensível. O absoluto é aquele que excede os limites de nossa faculdade de compreender, mas não por sua qualidade, que é conhecida e familiar para nós, mas pela "forma" dessa qualidade. Mas o misterioso é o que não pode ser pensado de forma alguma, porque está em sua forma, qualidade e essência "absolutamente heterogêneas" em relação a nós.

Assim então, também em relação ao elemento misterioso, é muito exato e muito fácil desenvolver a correspondência com seu esquema racional.

Quando elementos irracionais são mantidos vivos e despertos em uma religião, eles preservam-na de se tornar racionalismo. Saturação e enriquecimento com elementos racionais preserva-a de descer ao fanatismo ou ao misticismo ou de perseverar nestes estados e a habilitam como uma religião culta, humana e de qualidade.

A existência de ambas as espécies de elementos, formando uma harmonia saudável e bela, constitui o critério propriamente religioso que serve para medir a superioridade de uma religião. De acordo com esta medida real, o cristianismo é, em absoluto, superior a todas as religiões da Terra. Nele, em uma base profundamente irracional, er-

gue-se o edifício luminoso de seus conceitos, sentimentos e emoções puros e claros.

O irracional não é nada mais do que o fundo, a borda, o enredo e é por isso que sempre preserva suas profundezas místicas e se oferece com o entonação e o sombreado da mística, sem que a religião caia e seja deformada em misticismo.

Assim, o cristianismo é modelado pela boa proporção em que todos os seus elementos entram, na forma do clássico e nobre, que é sentido ainda mais vividamente no sentimento, quanto mais leal e despreocupado se comparam as religiões e se reconhece que, no cristianismo, de uma forma muito especial e superior, um aspecto da vida espiritual humana atingiu sua melhor expressão, mas que, no entanto, tem analogias em outros campos.

XXI – A MANIFESTAÇÃO DO SAGRADO E A FACULDADE DIVINATÓRIA.

São duas coisas muito diferentes: “acreditar” e “viver” algo suprassensível. Não é a mesma coisa ter uma ideia do sagrado e percebê-la, ou até mesmo descobri-la como algo operante, eficiente, que é apresentado atuando em fenômenos.

É uma convicção essencial de todas as religiões a possibilidade desta segunda: a crença de que não só a voz interior, a consciência religiosa, o murmúrio suave do espírito no coração, no sentimento,

no pressentimento, no anseio, falam e testemunham a favor do suprassensível, mas que também o suprassensível pode se manifestar em certos eventos, fatos e pessoas __ provas eficazes de autorrevelação __ e que, ao lado da revelação interior nascida no espírito, há uma revelação externa do divino.

Esses testemunhos reais, essas formas de se manifestar e se revelar o sagrado são o que a religião chama de “sinais”, na linguagem da religião. Desde a época da religião mais primitiva, teve valor de “sinal” tudo o que foi capaz de estimular no ser humano a sensação do sagrado, de sugeri-lo, de promovê-lo e fazê-lo se manifestar.

Todos os aspectos e circunstâncias dos quais falamos acima foram considerados como “sinais”: o terrível, o sublime, o prepotente e, o que surpreende de uma forma muito especial, o enigmático ou incompreendido, que se converte em portento e milagre. Mas vimos que todas estas circunstâncias não são “sinais” no sentido estrito, mas conjunturas e motivos ocasionais para que a emoção religiosa desperte espontaneamente.

O que produz esse efeito neles está em certos aspectos que têm analogias com o sagrado. Portanto, quando foram interpretados como manifestações reais do sagrado, a categoria do sagrado foi confundida com algo extrinsecamente análogo, mas que não era uma verdadeira *anamnesis* (lembrança), um verdadeiro reconhecimento do sagrado em sua manifestação.

Por esta razão, nos mais altos graus da evolução religiosa e do puro julgamento religioso, esses “pseudossinais” são, por sua vez, rejeitados e eliminados, em parte ou totalmente, como insuficientes ou indignos.

Há outro processo que corre paralelamente a este em outro domínio do julgamento; a saber, no domínio do gosto. Também no gosto rude já pulsa um sentimento ou um pressentimento do belo, que deve necessariamente vir de um conceito pressuposto, obscuramente possuído, caso contrário não poderia existir mesmo em sua forma tosca.

O gosto, ainda bruto, aplica, todavia, o conceito obscuro do belo. Primeiro, é claro, de uma forma errônea e confusa, não por uma anamnese legítima e correta, já que toma, como bonitas, coisas que, na realidade, não são.

A causa dessa aplicação ainda errônea é que certos aspectos das coisas equivocadamente tomadas como belas guardam uma analogia próxima ou remota com o próprio belo. Mas, quando o gosto é educado, ele acaba rejeitando, neste campo também, o que é uma mera analogia __ mas não o belo em si __ com intensa repulsa e se capacita a ver e julgar corretamente, ou seja, a reconhecer como belos os aspectos externos em que aparece, na realidade, o que o gosto já tem, internamente, uma ideia, ou seja, um padrão.

A faculdade divinatória

A possível faculdade de conhecer e reconhecer de fato o sagrado quando se apresenta em fenômenos, chamaremos de “faculdade divinatória” ou “adivinhação”.

Existe esta faculdade no ser humano? E, se existe, como ela é?

Para as teorias supranaturalistas, o problema é muito simples. Segundo elas, o ato divinatório surge quando se tropeça em um processo que não pode ser explicado naturalmente, ou seja, pelas leis naturais. E uma vez que esse processo ocorre e não pode ocorrer sem uma causa e ele não tem uma causa natural, ele deve necessariamente ter, diz-se, uma causa de outro tipo, um tipo sobrenatural.

Esta teoria da faculdade divinatória e dos “sinais” é uma verdadeira teoria com conceitos rígidos. Ela é uma prova, uma demonstração estritamente pensada. É a teoria do supranaturalismo ingênuo e da dogmática.

Ela é grosseiramente racionalista. Nela, a “razão”, a faculdade de refletir através de conceitos e demonstrações é reivindicada como uma faculdade divinatória. O transcendente é “demonstrado” tão estrita e rigorosamente quanto qualquer outra coisa é logicamente demonstrada com base em dados.

Sair e lutar contra esta concepção com o argumento de que não temos possibilidade de afirmar que um processo não deriva de causas naturais, ou seja, que acontece contra as leis da natureza, é quase

supérfluo. O sentimento religioso se rebela contra esta materialização da coisa mais delicada na religião: o encontrar, o descobrir o próprio Deus. Pois se há algum aspecto do qual devemos excluir toda a compulsão por argumentos, toda confusão com métodos lógicos ou legais; se há algum aspecto em que devemos deixar solta a liberdade, ao consentimento íntimo e aprovação com o movimento mais livre e mais profundo da intimidade, sem intermediação de teoria e conceito, é onde uma pessoa percebe, em um evento próprio ou estranho, na natureza ou na história, a palpitação do divino.

Nem a ciência natural nem a metafísica, mas o próprio sentimento religioso rejeita para bem longe as grosserias que, nascidas do racionalismo, só produzem racionalismo e, não só impedem o ato divinatório, como também o tornam suspeito de desvio, misticismo ou romantismo.

O autêntico ato divinatório não tem nada a ver com as leis naturais ou se um evento pode ou não ser reduzido a elas. Ele não pergunta como um fenômeno __ seja um fato, uma pessoa ou uma casa __"surge", mas qual é o seu "significado" e se ele é, a este respeito, um "sinal" do sagrado.

A faculdade divinatória está escondida, na linguagem dogmática edificante, sob a bela denominação de *testimonium Spiritus Sancti internum* (o testemunho interno do Espírito Santo). Esta denominação é a única correta e não apenas correta metaforicamente, quando

se compreende e julga a capacidade divinatória pelo próprio ato divinatório. Mas falamos de uma "faculdade" no simples sentido psicológico e temos que explicar psicologicamente.

Como uma faculdade psíquica, foi descoberta e compreendida de forma contrária ao supranaturalismo e ao racionalismo, por Schleiermacher, em seu **Über die Religion**, no ano de 1799; por Jakob Frederick Fries, em sua teoria da "intuição" e por De Wette, colega de Schleiermacher e discípulo de Fries.

Na minha edição do trabalho de Friedrich Schleiermacher: **Über die Religion**, expliquei em detalhes a descoberta de Schleiermacher e no meu livro **Kantisch-Fries'sche Religionsfilosofie und ihre Anwendung auf die Theologie**, restaurei em seu verdadeiro sentido a doutrina da "intuição", como encontrada nas obras de Fries e De Wette.

Portanto, encaminho o leitor a estas duas obras minhas, para maiores detalhes. Aqui, eu me limito a resumir os aspectos mais característicos desta doutrina.

Schleiermacher se refere, sem dúvida, à faculdade de "contemplação", que se funde e mergulha na vida total do cosmos e na realidade da natureza e da história. A alma que se abre, se rende e mergulha na impressão do "universo" torna-se capaz, segundo Schleiermacher, de experimentar e "viver", na realidade empírica, "intuições e emoções" de algo que, por assim dizer, a excede e ultrapassa. Algo

que não pode ser apreendido pelo “conhecimento teórico” do mundo e pela conexão cósmica, como a ciência o entende.

No entanto, trata-se de algo que a “intuição” percebe e sente intensamente e está incorporada em intuições particulares que o próprio Schleiermacher chama, de fato, de “intuições”. Também se refletem em expressões e proposições definidas e formuladas, que têm uma certa analogia com as científicas, mas elas são claramente distintas destas por seu caráter livre, puramente sentimental.

Estas expressões são apenas aproximadas, alusivas, analógicas. Elas não podem ser aplicadas como “doutrina” no sentido estrito, nem sistematizadas e usadas como premissas para extrair consequências teóricas delas.

Elas são, repetimos, expressões analógicas e inapropriadas, mas, dentro desta limitação, “verdadeiras” e, apesar da resistência de Schleiermacher, devem ser chamadas de “conhecimento”, embora um conhecimento de índole intuitivo-emocional e não reflexivo.

Seu conteúdo é que, no temporal, apreendemos algo eterno, que brilha nele e no empírico encontramos uma base e um sentido transcendente das coisas. São vislumbres de um misterioso mundo de sugestões.

É significativo que o próprio Schleiermacher às vezes use, invés de seus conceitos capitais de “intuição” e “sensação”, o termo *ahndens* (pressentimentos) e, com ele, relata exaustivamente a facul-

dade profética divinatória e o conhecimento do “milagre” em um sentido religioso, ou seja, dos “sinais”.

Quando Schleiermacher pretende deixar clara a sensação, seu objeto, por meio de exemplos, na maioria das vezes escolhe impressões de um *telos* (finalidade) superior, de uma propensão definitiva e misteriosa do cosmos para finalidades, de uma teleologia da qual um “pressentimento” vem até nós. Neste sentido, ele concorda com Fries, que define esta faculdade da intuição como uma faculdade divinatória, ou seja, uma faculdade para descobrir a “teleologia objetiva do mundo”. De Wette faz o mesmo, mas de uma forma mais resoluta.

Em contraste, em Schleiermacher, este aspecto racional se eleva sobre um abismo de mistério eterno, sobre a irracionalidade do cosmos. Isto se revela em sua interpretação hesitante, aproximada e nunca suficiente da experiência. E surge com grande intensidade, quando Schleiermacher, diante da natureza, experimenta essas impressões, menos por causa das leis gerais racionais, intelectuais e interpretáveis do mundo, de acordo com ideias de propósitos, do que por meio do que nos aparece como misteriosas “exceções” da regularidade e que , portanto, alude a um sentido e a um valor que escapa à nossa razão.

Esta intuição não pode ser desenvolvida e justificada por uma forma racional e dialética e nem nunca poderá ser feita, porque significaria subtrair-lhe sua essência mais própria. Sua analogia mais clara

é encontrada no julgamento estético. O poder de julgar, que Schleiermacher pressupõe aqui, pertence claramente ao julgamento que Kant analisa em sua terceira "Crítica".

Kant contrapõe a faculdade de julgamento estético com a faculdade de julgamento lógico. Disto não se pode inferir, no entanto, que os julgamentos que ele pronuncia são, pelo seu conteúdo, julgamentos de gosto. A diferença que Kant sente entre eles não deve ser compreendida, em princípio e em geral, como se a faculdade de julgamento estético fosse um julgamento sobre as coisas estéticas no sentido peculiar da nossa estética.

Com este predicado, ele faz, a princípio, nada além de separar da faculdade da razão, do pensamento conceitual que discorre, deduz e conclui, a faculdade de julgamento emocional em geral, definindo-a como a faculdade que, ao contrário da lógica, não julga nem atua de acordo com princípios claros e inteligíveis, mas de acordo com princípios obscuros, que não são desenvolvidos em premissas, mas são meramente "sentidos".

Kant às vezes aplica, para tais princípios obscuros que brotam da emoção pura, a denominação de "conceitos não desenvolvidos" e, com isto, ele se refere à mesma coisa que o poeta, nestas palavras:

Você desperta a violência sombria
Que dormia maravilhosamente no coração.

Ou nestes:

Aquilo de que o ser humano não está ciente,
Sobre o qual ele não refletiu,
Pelo labirinto do peito
Caminha à noite.

Por outro lado, essas emoções nascidas da pura contemplação e do sentimento assemelham-se ao julgamento do paladar, que também levantam a pretensão de serem objetivamente válidos e nos quais também se pode alcançar a necessidade e a validade geral. O caráter aparentemente subjetivo, puramente individual do julgamento do paladar expresso na frase *de gustibus non disputandum* (gosto não se discute) consiste apenas em comparar julgamentos pronunciados por indivíduos em diferentes graus de cultura e maturidade de gosto e que, naturalmente, não chegam a um acordo.

Mas à medida em que o paladar amadurece e é exercitado, a unanimidade do julgamento também aumenta nessa área. Além disso, aqui também há a possibilidade de discussão, de ensino, de uma visão cada vez mais justa, de persuasão e de convencimento.

O mesmo se aplica ao julgamento que resulta da "contemplação". Onde se aprofunda e é internalizado, onde é praticado com arte e repousa em uma autêntica disposição natural, então pode ser discutido, pode ser comunicado o que foi sentido e como foi sentido, pode ser objeto de cultivo e de educação, sem que, por isso, deixe de ser uma emoção. Em suma, é possível orientar e levar outras pessoas a

julgar da mesma forma. E é isto que, neste território, corresponde ao raciocínio e à convicção no domínio lógico.

A grande descoberta de Schleiermacher sofre de dois defeitos. Por um lado, Schleiermacher supõe, imprecavido e ingênuo, que a faculdade divinatória existe em todas as pessoas. Mas, ela não é geral, nem mesmo no sentido de que pode necessariamente ser pressuposta em todas as pessoas religiosas.

Schleiermacher tem razão quando a inclui na lista das faculdades próprias do espírito racional, mesmo quando a considera a parte mais profunda e peculiar dele. Neste sentido sim, é uma faculdade "humana geral", já que definimos o ser humano como um "espírito racional".

Mas o que é "humano em geral" não é, de forma alguma, comum, possuído por todas as pessoas em forma ativa, mas, muitas vezes apresenta-se apenas na forma de disposição eminente e dom de alguns indivíduos agraciados. Apenas certas naturezas têm "ativas" esta faculdade divinatória. Somente elas recebem e mantém a impressão do transcendente, mas não as pessoas em geral, como acredita o racionalismo, nem a massa indiferenciada de sujeitos homogêneos em ação recíproca, como pensa a moderna "psicologia etnológica".

O mesmo pode ser dito dos graus inferiores do "pavor religioso" primitivo e das representações que gerou. Deduzi-los de uma

fantasia primitiva que funciona em comum, a partir de uma fantasia de grupos e massas é, por sua vez, uma fantasia que, propriamente, chega a resultados que muito pouco diferem dos resultados da comédia e da extravagância.

É altamente discutível que Schleiermacher tivesse, apesar de ter descoberto a faculdade divinatória, por sua vez, uma verdadeira natureza divinatória, por mais que ele afirme isto em seu primeiro discurso. A este respeito, era muito superir a ele outro homem do seu tempo: Goethe.

Na vida de Goethe, esta faculdade desempenha um papel muito importante e sua insólita expressão é sua ideia do "demoníaco", que ele expõe com ênfase especial em **Dichtung und Wahrheit** (Poesia e Verdade), Livro XX e em suas conversas com Eckermann[156].

A coisa mais característica em sua representação do demoníaco é que ele ultrapassa todo conceito, toda inteligência e razão e, em consequência, o demoníaco não é exprimível e sim "inapreensível".

> *O demoníaco é o que não pode ser resolvido nem por compreensão e nem pela razão. Ele escolha para si mesmo, quase sempre, tempos sombrios. Em uma cidade prosaica e clara como Berlim, ele não encontra nenhuma oportunidade para se manifestar.*

---

[156] Cf. a edição das obras completas de Goethe, Cotta, volume XXV, pp. 124 e seg. E Eckermann, *Gesprache mit Goethe*, Ed. v. d. Linden, 1896, parte II, pp. 140 e seg. Note que Goethe dá à palavra "demoníaco" um significado incomum e particular.

Na poesia há algo demoníaco, especialmente no inconsciente, que carece de toda compreensão e toda razão e que, portanto, age acima de todos os conceitos.

O mesmo acontece em alto grau na música, que está em um nível tão alto que não há intelecto que possa alcançá-la e produz um efeito que de todos se apodera, sem que ninguém se aperceba disso.

O culto religioso, da mesma forma, não pode prescindir do demoníaco. Ele é um dos melhores meios de realizar maravilhas sobre as pessoas.

"O demoníaco não aparece também nos acontecimentos?", pergunta Eckermann.

"Muito acentuadamente em tudo o que não podemos resolver pela compreensão e pela razão. Ele se manifesta das mais diferentes formas em toda a natureza, tanto na visível quanto na invisível. Algumas criaturas são totalmente demoníacas, outras apenas em parte", diz Goethe.

Aqui nos deparamos novamente com os elementos do numinoso encontrados por nós: o irracional em absoluto, o incompreensível através de conceitos, o misterioso e, ao mesmo tempo, o fascinante, o tremendo, o energético. E sua ressonância nas "criaturas" lembra Jó[157].

Mas, por outro lado, a intuição de Goethe não chega nem perto da que Jó tem do mistério, pois, quando Goethe, apesar do aviso do Livro de Jó, compara o misterioso com o racional, com a inteligência e a razão, com o conceito, sobretudo com o conceito da lei humana

[157] O hipopótamo mencionado no Livro de Jó.

final, o irracional se torna uma contradição entre o que faz sentido e o que não faz sentido, entre o benéfico e o prejudicial. Às vezes ele o faz quase sinônimo de sabedoria, quando diz, por exemplo:

> *No meu encontro com Schiller atuou, sem dúvida, algo demoníaco. Poderíamos ter nos conhecido mais cedo ou mais tarde. Mas, ter sido precisamente na época em que viajei para a Itália e Schiller começava a se cansar das especulações filosóficas, foi de grande importância e benéfico para nós dois.*

E ele também compara isto ao divino, com estas palavras:

> *Coisas semelhantes muitas vezes aconteceram comigo no decorrer da minha vida e é de se acreditar que, nesses casos, uma influência superior atua, algo demoníaco que veneramos sem ousar explicá-la, todavia*[158].

E sempre o demoníaco é, para ele, equivalente a "enérgico", "prepotente" e se apresenta em pessoas poderosas e impetuosas:

> *__ "Napoleão parece ter possuído uma natureza demoníaca", eu disse.*
> *__ "Ele era completamente a um grau superlativo, a ponto de quase não haver outro que possa se comparar a ele, neste respeito. Também, o falecido Grão-Duque Carlos Augusto tinha uma natureza demoníaca, cheia de atividade e inquietação sem limites", respondeu Goethe.*
> *__ "Mefistófeles, em Fausto, também não tem traços demoníacos?"*

---

[158] Eckermann, Capítulo II, 132.

__ "Não. Ele é um ser demasiado negativo e o demoníaco se manifesta na forma de uma atividade completamente positiva.

E, em **Dichtung und Wahrheit** (Poesia e Verdade), todavia, ele descreve melhor a impressão produzida por essas pessoas numinosas. Nesta descrição, o que chamamos de *tremendum* se manifesta especialmente sob os termos "terrível" e "poderoso":

Mas o demoníaco parece mais terrível quando se manifesta como predominante em alguma pessoa. Elas nem sempre são as pessoas mais eminentes, seja pelo espírito ou pelo talento e raramente são recomendáveis por sua "bondade de coração"[159]*. Mas uma força incrível*[160] *emana delas e exerce um poder incrível sobre todas as criaturas e, às vezes, até mesmo sobre os elementos. E quem pode dizer até onde esse efeito se estende?*

Mas seu efeito é sempre chocante, mesmo nos casos em que é benéfico. É mais um impulso inquieto do que uma ação e é sempre irracional em absoluto. Isto é o que Goethe pretende descrever com uma série de contraposições em **Dichtung und Wahrheit** (Poesia e Verdade).

... algo que só se manifestava em contradições e que, portanto, não poderia ser submetido a nenhum conceito, muito menos sob qualquer palavra. Essa coisa não era

[159] Portanto, pessoas que são somente numinosas, não "sagradas".
[160] Cf. abaixo o que dizemos sobre "impressão".

divina, pois parecia irracional; não era humana, pois não tinha compreensão; não era diabólica, pois agia de uma maneira benéfica; não era angelical, pois muitas vezes demonstrava alegria com o mal alheio. Assemelhava-se ao acaso, uma vez que não tinha continuidade alguma e lembrava a Providência, porque indicava conexão. O quanto isso nos limita parecia penetrável para ela. Manejava arbitrariamente os elementos necessários à nossa existência. Contraia o tempo e expandia o espaço. Só parecia se comprazer com o impossível e rejeitava o possível com desprezo.

Embora esse elemento demoníaco possa se manifestar em todo corpóreo e incorpóreo e até mesmo se mostra notavelmente nos animais, está na concatenação mais maravilhosa especialmente com as pessoas e forma um poder que, se não se opõe à ordem moral do mundo, pelo menos o cruza, de maneira que um possa ser considerado como a trama e o outro como a urdidura.

Não se pode dizer, de forma mais intuitiva, que um ato divinatório do numinoso tenha sido realizado com uma impressão fortemente intensa da alma. E, obviamente, não uma vez apenas, mas repetidamente e quase rotineiramente. Mas Goethe não capta o numinoso como o profeta o capta, nem tampouco está à altura da emoção de Jó, na qual o irracional e misterioso é sentido e louvado ao mesmo tempo como o valor mais profundo e o direito sagrado.

Isto que Goethe descreve é mais um ato divinatório realizado por uma alma que não era profunda o suficiente para chegar a tais profundidades e em que, portanto, o contraponto que coloca o irracional na melodia da vida só poderia soar em consonância confusa,

mas não em uma verdadeira "harmonia" indefinível, mas perceptível. Trata-se, sem dúvida, de uma adivinhação verdadeira, mas uma adivinhação do "pagão" Goethe, que assim tem sido considerado e como ele mesmo se chama.

Este ato divinatório se move, na realidade, no plano preliminar do demoníaco, mas não no mais alto nível do divino e do sagrado. E a natureza do demoníaco, que pode se apresentar como tal na vida emocional de uma alma altamente habituada a reflexões confusas, mais deslumbrantes do que esclarecedoras, foi descrita nesta passagem de uma maneira muito compreensível. Mas Goethe não conseguiu equilibrá-la com seus próprios conceitos superiores do divino e quando Eckermann traz à tona isto, ele responde evasivamente:

> __ *"Na ideia do divino, eu disse a título de exploração, aquela força ativa que chamamos de demoníaca não parece entrar".*
>
> __ *"Meu querido amigo! O que sabemos sobre a ideia do divino e o que querem dizer nossos conceitos estreitos sobre o ser supremo? Se eu quisesse descrevê-lo para um turco, com uma centena de nomes, ainda ficaria aquém e não teria dito nada, em comparação com suas qualidades ilimitadas", respondeu Goethe.*

Mas, embora neste nível inferior, Goethe nos dá uma ideia muito precisa do que Schleiermacher tinha diante de seus olhos: "visões e emoções", não de natureza divina e numinosa, mas produzidas da maneira mais vívida por uma natureza divinatória.

A adivinhação realmente ocorre aqui, como já dissemos antes, de acordo com um princípio que não pode ser especificado. Mas não importa quantos exemplos Goethe forneça, já que ele é incapaz de indicar o que é propriamente demoníaco, onde ele é sentido e como ele pode ser reconhecido como idêntico em suas manifestações, tão diversas e contraditórias. É evidente que Goethe é guiado nisto pela “emoção pura”, ou seja, por um obscuro princípio pressuposto.

XXII – A FACULDADE DIVINATÓRIA NO CRISTIANISMO PRIMITIVO.

Antes, falamos e lidamos com uma falha que existe na teoria de Schleiermacher. Outra falha é que Schleiermacher sabe como descobrir, calorosa e intuitivamente, a faculdade divinatória em relação ao mundo e à história, mas sem dar e apresentar expressa e claramente o objeto que seria o mais precioso e favorável ao caso: a história da própria religião e, acima de tudo, a bíblica e seu conteúdo e objeto maior: o próprio Cristo.

É verdade que seu discurso final introduz Cristo e o Cristianismo. Mas Cristo só está lá como um tema da faculdade divinatória e não como seu verdadeiro objeto.

E o mesmo acontece em sua **Dogmática** posterior. Aqui também, a significação de Cristo é essencialmente reduzida a isso, ou

seja, que ele "nos faz compartilhar a intensidade e a beatitude de sua consciência de Deus".

Esta é uma ideia muito valiosa, mas que não consegue encontrar o valor capital que a comunidade cristã atribui justamente a Cristo: que ele, Cristo, é "o sagrado manifesto", ou seja, aquele em cujo ser, vida e tonos vital, espontaneamente intuímos e sentimos a ação da divindade se revelando, se manifestando.

Para o cristão, é muito importante saber se existe uma faculdade divinatória (isto é, uma compreensão direta e imediata do sagrado no fenômeno), se o sagrado é intuído e sentido na pessoa e na vida de Cristo, isto é, se o sagrado é sentido nele por ele mesmo e, portanto, se ele é uma verdadeira revelação do sagrado.

A este respeito, é sabido que de nada nos servem as investigações laboriosas e, em última instância, impossíveis, sobre a consciência que Jesus Cristo tinha dele mesmo; investigações que têm sido realizadas frequentemente. Dizemos que são impossíveis, porque o material dos depoimentos que aparecem nos relatos dos Evangelhos não é suficiente nem apropriado.

O conteúdo da pregação e das expressões de Jesus Cristo é o "Reino", sua beatitude e sua justiça, mas não ele mesmo. E "Evangelho" é, em seu primeiro e mais simples significado, "mensagem do reino", evangelho do Reino de Deus.

O que pode existir, nas falas de Jesus, de autotestemunho, é apenas ocasional e fragmentário. Mas, mesmo que não fosse assim, mesmo que pudéssemos encontrar nele uma teoria detalhada sobre si mesmo, o que isso provaria?

Nunca faltaram fanáticos religiosos que usaram os recursos mais elevados do autotestemunho e sem dúvida que, muitas vezes, com fé completa e sincera em si mesmos. E se há algo que, pela sua forma, depende, em sua maioria, das representações da época, do meio, do aparelho mitológico e dogmático do contorno, são essas declarações dos profetas de todos os tempos.

Sua aplicação sobre si mesmo pelo respectivo profeta ou o inspirado ou o mestre, não mostra mais do que sua maneira geral de sentir sua própria missão, sua superioridade e sua pretensão de ser acreditado e obedecido; coisas todas, de antemão, naturalíssimas, onde quer que esteja uma pessoa com vocação interior. Mesmo de tais manifestações pessoais nada viria do que dizemos aqui, pois elas podem despertar a fé na autoridade, mas não a verdadeira emoção, não a visão e o reconhecimento espontâneo de que naquela pessoa está o sagrado.

Sabemos que és um Mestre vindo de Deus. *Nós mesmos ouvimos e sabemos ser este verdadeiramente o Salvador do mundo*. *Cre-*

mos e sabemos que tu és o Santo de Deus[161]. Ninguém pode duvidar de que Cristo participou deste reconhecimento produzido por um ato divinatório espontâneo e autêntico __ ou que, pelo menos, se acredita que seja assim __ por parte de sua primeira comunidade, pois, sem isso, não seria possível entender como a comunidade foi formada.

A partir da mera pregação, da mera manifestação autoritária de si mesmo, não podem nascer essas certezas sólidas, esses impulsos tão intensos, o instinto e a força para se afirmar, que eram necessários para garantir a formação da comunidade cristã e que devem ser reconhecidos imediatamente com suas características essenciais.

Isto só pode ser ignorado quando se tenta estudar a origem da comunidade cristã apenas com meios e reconstruções filológicas e com as emoções e faculdades sentimentais mesquinhas e fracas do espírito atual e da cultura atual, desprovidos de toda ingenuidade. Seria útil adicionar a estes meios e métodos, exemplos vivos que ainda são encontrados hoje e buscar uma intuição concreta de como as primeiras convenções e comunidades religiosas autênticas se originam.

E deve-se, da mesma forma, examinar os lugares e conjunturas onde a religião ainda vive hoje em sua forma instintiva e primordial

---

[161] João 3: 2, 4: 42 e 6: 70.

como instinto e emoção ingênua. Tal ocorre em rincões remotos do mundo islâmico e também do mundo indiano.

Ainda hoje é possível testemunhar em praças e ruas de Marrakesh e Mogador cenas que oferecem uma semelhança incomum com aquelas relatadas pelos Evangelhos Sinóticos. Às vezes aparecem "santos" __ a maioria bizarros __ cercados por seus discípulos, em torno de quem as pessoas vêm e vão para ouvir suas frases, ver seus milagres, observar sua vida e práticas. Ao seu redor são formados maiores ou menores círculos compactos de adeptos e são compilados *logion* (frases com autoridade divina), histórias e lendas[162].

Comunidades nascem ou as que já existem são expandidas em torno de um novo círculo. Mas o centro é sempre a própria pessoa, já santa em vida. E a qualidade e a força de sua essência e impressão pessoal é sempre a causa do movimento.

Os estudiosos afirmam que noventa e oito por cento desses "santos" são trapaceiros. Bom, mas há dois por cento que não são e esta é uma quantidade muito alta em um assunto como este que, tanto convida e incentiva o charlatanismo. Este resíduo seria muito importante para o estudo da questão.

---

[162] É admirável, de fato, que o problema capital da crítica aos Evangelhos, a formação dessas coleções de frases, não tenha sido estudado nessas meios. É ainda mais espantoso que as coleções de frases nascidas do meio semelhante ao do *apofthegmata ton pateron* (sentenças dos padres), do Haditz de Maomé ou da lenda franciscana não tenham sido levadas em consideração. E também a compilação das *logia* de Rama-Krishna, que foi feita diante de nossos olhos e do mundo que cercava Jorge Fox ou Cyprien Vignes.

Todavia, o santo e o profeta é, como o círculo formado ao seu redor sente, algo mais do que um *psilos anthropos* (somente humano, mero humano). Ele é a misteriosa maravilha e prodígio que pertence, de certa forma, a uma ordem superior das coisas e que se situa ao lado do próprio *numen*.

O "santo" não "ensina" a si mesmo como tal, mas ele é "sentido" assim pelos outros. E dessas emoções, muitas vezes rudes e enganadoras, mas sempre intensas e profundas, nascem comunidades religiosas.

Estas analogias são de grande pobreza e muito distantes do que aconteceu na Palestina. Mas, se são possíveis, porque em algumas personalidades isoladas o sagrado em si __ seja real ou ilusório __ é "vivido", quanto mais intenso não foi o fenômeno lá?

Isto é provado em conjunto por todo o estado emocional e convicção da primeira comunidade tal como podemos perceber através de seus próprios testemunhos humildes. E algumas características da imagem sinótica de Jesus confirmam isto com detalhes.

Tais são, por exemplo, os relatos acima mencionados da pesca milagrosa de Pedro e do centurião de Cafarnaum, reveladores de um reflexo emocional espontâneo que surge diante do sagrado quando ele é "sentido" como tal. Mas, mais notavelmente a passagem em São Marcos, X, 32, responde a isso: *E eles estavam na estrada indo*

até Jerusalém e Jesus estava diante deles e eles estavam assustados e o seguiram com medo.

Aqui se reflete, tão simples quanto intensamente, a impressão numinosa que emanava imediatamente daquele homem. Nem mesmo a melhor arte da descrição psicológica poderia ser mais pungente do que estas palavras magistralmente sucintas.

O que se diz mais tarde em São João, XX, 28, nos parecerá talvez uma expressão de uma era que aspira por mais e mais elevadas coisas, um tempo muito distante da simplicidade da primeira emoção. Mas vamos preferir a passagem citada de São Marcos, X, 32, justamente porque nela a emoção ainda rejeita toda fórmula. Mas a verdadeira raiz de tudo o que vem depois é aqui que encontramos.

Indicações semelhantes são apresentadas no relato do Evangelho apenas de passagem, por assim dizer, porque interessam apenas ao narrador. Ele só está interessado nas notícias dos milagres. Por isso, eles são ainda mais interessantes para nós.

Quão numerosas terão sido as emoções deste tipo, cujos vestígios se dissiparam porque nelas não havia milagre para narrar e porque a coisa era muito evidente para o narrador!

A essas emoções também pertence a crença na superioridade de Jesus sobre o demônio e uma óbvia tendência para a lenda. Seus próprios parentes o consideravam um “possuído”; uma confissão involuntária da impressão numinosa que sobre eles operava. E, acima

de tudo, a fé que irrompe espontaneamente por impressão e não pelo ensino; pela fé extraída da emoção viva, da fé em que Jesus era o Messias, ou seja, o ser numinoso em absoluto para o círculo que o rodeava.

O caráter de impressão e de emoção que tem esta crença se destaca palpavelmente no primeiro reconhecimento do Messias por Pedro e da resposta de Jesus: *Não foi a carne nem o sangue que te revelou isto, mas meu Pai que está nos céus*[163].

O próprio Jesus fica atônito diante da confissão de Pedro. Isto prova que o conhecimento de Pedro não tinha sido sugerido por qualquer autoridade, mas encontrado por ele mesmo. Ou seja, foi um verdadeiro "descobrimento" nascido da impressão produzida por Jesus e do testemunho das profundezas da alma, onde sangue e carne não falam mais, nem tampouco o "Verbo", mas *meu Pai que está nos céus*, sem qualquer intermediário.

Bem, é claro que é necessário que este último fator também ocorra. Sem ele, a "impressão" é distorcida e nem sequer pode ocorrer. Por esta razão, todas as teorias sobre a "impressão de Cristo" são insuficientes se este segundo fator não for levado em conta e que, na realidade, nada mais é do que a predisposição necessária para sentir a

---

[163] Mateus 16: 17.

emoção do sagrado, ou seja, a categoria pressuposta do sagrado preparada no espírito como um obscuro conhecimento pressuposto.

A impressão pressupõe um espírito impressionável. Mas a habilidade de ser impressionado não existiria na alma se fosse apenas uma tábua de cera sem rachaduras, pois, por "impressão", no sentido aqui utilizado, não entendemos a mera "impressão" que, segundo a teoria sensorialista, faz a percepção no espírito, deixando nele como que uma marca.

Ter uma "impressão" diante de alguém significa aqui descobrir e reconhecer nele um "significado" peculiar, sentir-se agarrado por ele e curvar-se a ele. Mas isto só é possível por um elemento de reconhecimento, uma compreensão e uma avaliação que vem de dentro, através do "espírito interno".

Segundo Schleiermacher, a "revelação" tem como termo correlativo uma faculdade de "intuição" que a recebe. Da mesma forma, a música só é entendida pelas pessoas musicais. É só por estas que é recebida sua "impressão". E para cada tipo particular de impressão corresponde um tipo particular de "congenialidade"[164], que, de alguma forma, tem afinidade com o que produz a impressão.

Apenas aqueles que são *verbo conformis* (conformes com o Verbo), como Lutero disse uma vez, entendem o Verbo. Ou: *Nemo*

---

[164] Congenialidade: qualidade ou estado do que é congenial, conforme o gênio, a natureza, a essência. Congênito, inato, visceral (Houaiss).

auditoria verbum, nisi spiritu intus docente (Ninguém ouve uma palavra, exceto no mestre interior).

Ou, como diz Santo Agostinho em suas Confissões:

As perfeições invisíveis de Deus se manifestem pelas suas obras. Elas falam a todos, mas apenas as entendem os que comparam sua expressão exterior com a verdade interior[165].

Esta também é a capacidade de julgamento da qual falaremos mais tarde.

Devemos voltar aqui, mais uma vez, ao nosso exemplo do belo. Um belo objeto só pode causar impressão por sua beleza quando e na medida em que está predisposto no contemplador um critério do seu mesmo valor, ou seja, do valor estético. Esta preparação ou predisposição só é explicada como um obscuro conhecimento original sobre o valor do belo. Como este conhecimento já está na pessoa, ou melhor, porque a pessoa é capaz de acioná-lo e senti-lo, então a pessoa possui a predisposição para reconhecer a beleza em um objeto bonito isolado, quando o encontra. Ou seja, comprovar a correspondência desse objeto com seu "critério" interno. E isto é, precisamente, o que a "impressão" é.

---

[165] Livro X, cap. 6.

XXIII – A FACULDADE DIVINATÓRIA NO CRISTIANISMO CONTEMPORÂNEO.

Mais importante ainda do que a questão de saber se a comunidade primitiva pôde sentir e sentiu a impressão do sagrado em Cristo e junto a Cristo, é para nós esta outra: se ainda podemos senti-lo, ou seja, se Cristo conserva na comunidade e graças à imagem transmitida por ela de suas ações, sua vida e sua conduta, o poder e o valor de uma revelação ou se vivemos apenas de empréstimo e às custas da herança das primeiras comunidades e, consequentemente, acreditamos em razão da autoridade e dos testemunhos alheios.

A questão ficaria sem resposta se esta forma de entendimento e compreensão emanada de dentro de nós, esse testemunho do espírito, que só é possível com base em uma categoria do sagrado predisposta no espírito, também não pudesse intervir em nós. Na ausência disso, não teria sido possível, mesmo na comunidade primitiva, entender e sentir a impressão de Cristo imediatamente presente. Como então a tradição poderia conseguir isto?

Mas, outra coisa acontece se pudermos admitir esta hipótese. Portanto, não nos importamos com o caráter fragmentário e inseguro, o amálgama do histórico com o lendário e o retoque "helenístico". O espírito conhece o que ao espírito pertence.

Para entender esta ação coadjuvante, interpretadora, facilitadora de um princípio interior __ que devemos estimar, segundo ideias

religiosas, como “espírito que testemunha” __ as comunicações de um missionário astuto nos territórios distantes de sua missão foram muito úteis para mim. Ele disse que nunca deixou de se surpreender com a maneira maravilhosa em que, às vezes, a pregação do Evangelho, feita em línguas difíceis e estranhas __ portanto, insuficientemente dominadas __ podia ser profunda e intimamente compreendida e apenas por indicações e o uso de conceitos estranhos.

Aqui também é um caso em que a maior parte é realizada pela compreensão intuitiva, quase adivinhatória que vem do coração do ouvinte. E certamente aqui temos a chave para entender o problema de São Paulo. Somente em farrapos e caricaturas puderam chegar, a este perseguidor dos primeiros cristãos, notícias e indicações sobre a natureza e o significado de Cristo e seu Evangelho. Mas o “espírito interior” o impôs ao reconhecimento daquele que finalmente foi derrotado na estrada para Damasco.

E foi precisamente São Paulo que chegou a uma compreensão tão profunda do fenômeno de Cristo, que, por esta razão, pôde ser afirmado por Wellhausen, que, no fundo, “ninguém entendeu Cristo tão plena e cabalmente como São Paulo”.

Para que seja possível viver o sagrado em Cristo e para que esse sentimento apoie nossa fé, a primeira e evidente condição é que a ação imediata de Cristo também seja imediatamente inteligível e sen-

tida em seu valor e que a impressão de sua santidade deva então se desenvolver por ela mesma.

Mas aqui surge uma dificuldade que, se não for resolvida, todo o problema é cortado de antemão. Trata-se da questão de saber se o que acreditamos haver hoje em Cristo e no cristianismo é, no fundo, o mesmo que ele realmente quis realizar e mostrar, o mesmo que sua primeira comunidade experimentou sob sua ação direta.

A questão pode ser traduzida em outros termos: se o cristianismo realmente possui um princípio próprio, para que, embora capaz de evolução histórica, ele permaneça o mesmo em essência e assim, se o cristianismo hoje e a fé de seus primeiros discípulos são duas magnitudes homogêneas e mensuráveis uma pela outra.

O cristianismo em geral e estritamente falando é a religião de Jesus? Isso significa, é claro, o seguinte: a religião que conhecemos agora pelo nome de cristianismo, com suas crenças e sentimentos peculiares, tal como existe no fato histórico, tal como se distingue de outras religiões e se assemelha a elas, tal como ela sustenta e move a alma e a consciência humana, culpando-os, fazendo-os felizes, atraindo-os ou repelindo-os, ainda é, por sua essência e seu senso íntimo, a religião e a religiosidade simples e humilde que o próprio Jesus tinha e despertava e instituía nos pequenos círculos daquela gente agitada que habitava um canto do mundo na Galileia?

Todos estão convencidos de que o cristianismo assumiu formas e cores muito diferentes e que passou por mudanças e transformações notáveis. Agora, no fluxo dessas várias e diversas manifestações, existe um princípio idêntico, uma essência constante que, enquanto continua a evoluir, permanece a mesma? Houve evolução ou apenas variação, mudança, afluência de correntes estranhas, que alguns veem como lamentável degradação, outros como integração feliz e outros simplesmente como fato histórico registrável?

O cristianismo, tal como é apresentado a nós hoje; o cristianismo, como uma grande religião mundial, existente de fato, é, sem dúvida, por suas pretensões e suas promessas, uma religião "redentora" em seu sentido mais autêntico. Os conceitos que caracterizam o cristianismo hoje, aqueles que são comuns a ele, apesar de seu múltiplo fracionamento em Igrejas, confissões e seitas são a salvação, salvação superabundante, libertação e vitória sobre o mundo, sobre a existência ligada ao mundo, mesmo sobre a condição de criatura, superando a distância até Deus e o antagonismo com Deus, redenção da escravidão do pecado e das culpas, expiação e reconciliação. Portanto, também a graça e a doutrina da graça, o Espírito e a comunicação com o Espírito, a regeneração e a nova criatura.

É graças a estes conceitos que o cristianismo é definido e caracterizado como uma religião "redentora" e, a este respeito, se assemelha completamente às grandes religiões orientais, com sua mar-

cada contraposição dualista de salvação e condenação e reivindica o mérito de não ceder a elas em nada sobre a necessidade de ser salvo e a concessão da graça, mas, pelo contrário, as superaria, tanto pela importância destes conceitos quanto pelo seu conteúdo qualitativo.

Nos conceitos citados está o princípio e a essência do cristianismo de hoje. Portanto, a questão é reduzida a se essa poderosa riqueza de sentimentos e representações foi, na realidade, o "princípio" daquela religião simples de Jesus, que pode ser considerada como a primeira e direta obra de Cristo.

Respondemos afirmativamente às perguntas acima feitas e nos remetemos à parábola que fala do reino de Deus, mas que também serve e se ajusta ao próprio cristianismo. Refiro-me à parábola da semente de mostarda e à árvore que dela nasce.

A parábola faz alusão a uma transformação, porque a árvore é algo diferente da semente. Mas essa transformação não é uma metamorfose, mas a transição da "potência" ao "ato". É uma verdadeira evolução e não uma "transmutação" ou "epigênese".

A religião de Jesus não se transforma gradualmente em uma religião "redentora", mas já o é em esboço desde sua primeira aparição. Ela já o é mesmo no sentido mais extremo e com toda clareza, mesmo quando, todavia, carece completamente da terminologia posterior.

Se quisermos definir com a maior lealdade histórica e com a maior sobriedade as verdadeiras notas características da pregação de Jesus, encontraremos estas duas: l) Ela é, em sua raiz e em absoluto, a notícia de um Reino de Deus, não como uma coisa acessória, mas como um sentido essencial. 2) A reação característica do Evangelho de Jesus contra o farisaísmo e, como consequência, o ideal de uma devoção como estado infantil da alma sobre a base da remissão dos pecados.

Por mais simples que pareçam, nestas duas notas já está em forma latente e, em princípio, tudo o que se desenvolverá mais tarde no caráter redentor do cristianismo, mesmo em sua peculiar doutrina da graça, da eleição, do espírito e da renovação pelo espírito. E estas duas coisas foram vividas e sentidas também por aquele primeiro círculo, embora em forma cândida.

Vamos explicar outra coisa. Falar de religião "redentora" é, na realidade, um pleonasmo, pelo menos quando nos referimos às formas elevadas e desenvolvidas de religião, pois toda religião superior que se isentou e se libertou das relações estranhas com os ideais de felicidade profana, pública ou privada, desenvolve em seu interior os verdadeiros ideais, transbordantes de beatitude, que podem ser designados pela expressão geral de "salvação".

A evolução religiosa da Índia caminha, com um impulso cada vez mais intenso e consciente, em direção a uma salvação neste sen-

tido, começando com a ideia de deificação no teopanteísmo dos Upanishads (Deus é tudo e possui tudo em si), até chegar à beatitude, aparentemente negativa, do nirvana budista.

Também caminham para a salvação as religiões especialmente chamadas de “redentoras”, que, ao longo do tempo, penetraram do Egito, Síria e Ásia Menor para o *œkumene* (o mundo civilizado, o mundo greco-romano).

A reflexão, auxiliada pelo confronto comparativo, mostra que, mesmo na religião persa, o mesmo instinto de salvação opera, na forma e no vestuário da esperança final assim como na aspiração pela Moksha (libertação) e o Nirvana.

Desejo e sentimento de salvação também estão no Islã. E não só em “esperança”, ou seja, esperança pelos prazeres do Paraíso, pois a coisa mais importante no Islã é o próprio “Islã”. Ou seja, a devoção a Alá é a rendição da vontade e também a submersão desejada e ansiada em Alá. Este estado de espírito já é a “salvação” e é desfrutado e possuído como uma espécie de embriaguez e pode chegar, em sua exaltação, até à alienação da beatitude mística.

Mas, embora esta seja a característica fundamental de toda religião superior em geral, ela se manifesta da forma mais intensa e inequívoca e, ao mesmo tempo, em uma forma qualitativamente superior, na fé que o cristianismo professa no Reino de Deus e em seu desejo de alcançá-lo e herdá-lo.

É indiferente para o caso que o ponto de partida desta ideia em Israel tenha sido de índole puramente política e que, em seguida, tenha se descolado gradualmente do terreno da realidade, para chegar, finalmente, ao nível da exuberância ou se os motivos religiosos já estavam em ação, realmente, desde o início.

Os materiais que o instinto religioso apreende são, muitas vezes, inicialmente, de natureza terrena e profana. Precisamente essa incansável inquietação e impetuosidade, esse deixar-se ir, libertar-se e elevar-se cada vez mais, são as suas manifestações características e explicam a sua essência íntima.

Isto é nada menos do que uma ânsia de se redimir, um pressentimento e uma antecipação de um bem vislumbrado, superabundante e heteróclito, que, a este respeito, como "salvação", é equivalente às outras formas de "salvação" aspiradas por outras religiões, mas que é superior a elas. E tanta vantagem leva, de fato, que o Senhor do Reino, o Senhor encontrado e possuído neste Reino, está muito acima, em qualidade, a Brahma, a Vishnu, a Hormuz, a Alá, bem como do absoluto nas formas de Nirvana, Kaivalyam, Tao ou seja lá como ele é chamado.

O Evangelho é orientado para a redenção feita um dia por Deus, mas que, no entanto, já é sentida e percebida. Esta é a confirmação do Reino de Deus e isto é sentido agora graças à emoção ime-

diata, já atual, da adoção por Deus, que sua comunidade espalhou nas almas como o bem mais imediato.

A comunidade soube claramente que isto era algo novo, inesperado e superabundante e isto se reflete nas frases que dizem: *os Profetas e a Lei tiveram a palavra até João*[166] e *desde a época de João Batista até o presente, o Reino dos Céus é arrebatado à força*[167] e que também João, que exerceu a pregação do Reino de Deus, está incluído entre os *Profetas e a Lei*.

Se quiséssemos descrever esta impressão de novidade com as palavras mais adequadas e ajustadas à sua verdadeira essência, teríamos que inventar, se já não houvesse na época a frase de São Paulo em sua Epístola aos Romanos: *Não recebestes um espírito de escravidão, para viverdes ainda no temor, mas recebestes o espírito de adoção, pelo qual clamamos: "Abba! Pai!"*[168]

São Paulo entendeu aqui o propósito e os meios, ele entendeu rigorosamente a ruptura com tudo o que era antigo, a nova religião e "o princípio e a essência" dela. E este "princípio e essência" é aquele que percorre toda a história do cristianismo, começando pelo primeiro pescador do Mar de Tiberíades.

---

[166] Mateus 11: 13.
[167] Mateus 11: 12.
[168] Romanos 8: 15.

Com este princípio, estabelece-se a nova posição em relação à culpa e ao pecado, à lei e à liberdade. Com ele são dadas, em princípio, a justificativa, a regeneração, o novo nascimento, a difusão do espírito, a nova criação e a bem-aventurada liberdade dos filhos de Deus.

Estas ou expressões análogas doutrinárias e corpos doutrinais tiveram que se apresentar assim que a palavra chamou o espírito que corresponde a ela[169]. Assim, a primeira e imediata obra de Cristo, como ainda podemos entendê-la hoje, clara e palpavelmente, consiste no efeito e na dádiva da salvação, não apenas como esperança, mas como uma posse atual, graças a ter despertado a fé em seu Deus e no Reino dos Céus.

E, como em nós, tão distantes da ação viva de Cristo, a intuição divinatória, a intuição religiosa, pode ser despertada perante ela? Como ainda podemos experimentar a emoção de ver nela o sagrado se manifestando?

Obviamente, não por modo demonstrativo, por evidência; não de acordo com uma regra ou de acordo com conceitos. Não podemos indicar qualquer caráter conceitual nesta fórmula: “Se os elementos x+y surgem, uma revelação ocorre”.

---

[169] Deste ponto de vista, pode ser concebida a possibilidade, pelo menos, da adesão às correntes “dualistas” e até mesmo “gnósticas”. Um homem como Marcion não é apenas um “paulino” extremo, mas também um “jesuíta” extremo.

É precisamente por isto que falamos de “adivinhação”, de “compreensão intuitiva”. Mas, se pudermos experimentar essa emoção de ver se manifestar o sagrado pelo modo puramente “contemplativo”, quando a alma, na frente do objeto, se abre, frente à frente e se rende à pura impressão.

Acontece que, assim que o conteúdo da pregação e do trabalho institucional de Cristo está unido à imagem de sua pessoa e sua vida, ele aparece em estreita coerência com toda uma longa e admirável preparação na história religiosa de Israel e da Judeia, com o movimento de múltiplas linhas de evolução que, convergentes ou divergentes, correm todas em direção a ele, com a sensação de que “o tempo acabou”, com os estímulos e solicitações, em contraste e paralelismo, que ele recebia do mundo ao seu redor.

Mas, para isso, devemos atender ao fundo invisível e ao enredo do irracional, que está longe de ser encontrado como aqui; à exaltação e ao enfraquecimento do seu efeito; à essa manifestação cada vez mais clara e luminosa do seu conteúdo espiritual, sobre a qual pende a salvação do mundo e, ao mesmo tempo, a esse misterioso desenvolvimento dos poderes contrários, ao problema de Jó, mil vezes pranteado em sofrimento e derrota, não apenas pelo direito pessoal, mas também pelo que é importante e importantíssimo para o interesse supremo do ser humano e da humanidade. Em suma, para aquelas nuvens pesadas de mística irracional que pairam sobre o Gólgota.

Dentro da alma penetrável e capaz de se abismar na contemplação, se ela se abre para impressões puras, o reconhecimento do sagrado deve se desenvolver em emoções puras, de acordo com um critério íntimo, cuja regra não pode ser formulada. A intuição do eterno deve aparecer clara no temporal. Se há algo sagrado e eterno nessa mistura e penetração do elemento racional com o irracional, do teológico com o indefinível, tal como tentamos entendê-lo e descrevê-lo, é aqui que ele se manifesta da maneira mais robusta e palpável.

E, de certa forma, nós, os retardatários, não estamos em pior situação, mas em uma posição melhor para entendê-lo em sua manifestação. Pois, se na vida de Cristo se pode intuir a vontade divina que governa o mundo, isto depende de duas coisas: primeiro, a visão do nexo total na maravilhosa história espiritual de Israel, de seus profetas e de sua religião, com a entrada de Cristo nesse nexo e segundo, todo o conjunto da vida e a obra de Cristo.

Em ambos os casos, essa visão geral é muito mais perfeita para nós, por causa da distância e da maior percepção histórica, do que naqueles tempos. Quem se engaja na contemplação dessa continuidade que chamamos de “Antiga Aliança até Cristo” deve sentir a irresistível suspeita de que há nela algo que luta para irromper, algo eterno que quer se manifestar e alcançar a perfeição.

E quem quer que nessa coerência contemple a conclusão e arremate e veja essa grande situação, essa figura poderosa, essa personalidade que sem hesitação se baseia em Deus, essa infalibilidade e certeza de convicção e de obra, fluindo de misteriosas profundezas; esse tesouro de espírito e bem-aventurança, essa luta, essa confiança e entrega, essa paixão e, finalmente, essa morte triunfante; quem vê isso, sem dúvida, deve concluir: "Isso é de natureza divina, isso é sagrado. Se existe um Deus e ele quer se revelar, deve ser precisamente assim".

"Deve concluir", dissemos, mas não por uma necessidade lógica e de acordo com premissas conceituais claras, mas por uma avaliação imediata de reconhecimento, por uma avaliação indeterminada das premissas, por uma avaliação de acordo com premissas não explícitas, por uma avaliação que emana da emoção pura e irredutível da verdade.

Mas isto é precisamente a intuição divinatória como intuição religiosa. A partir dessa primeira intuição também flui para nós, de forma necessária e sem a influência da exegese ou autoridade, uma série de outras intuições sobre a pessoa, o trabalho e a palavra de Cristo, que a dogmática é responsável por desenvolver de forma mais ampla. São a intuição da história da redenção e a da sua preparação e realização profética. A intuição do caráter messiânico de Jesus como aquele em que todo o gênio religioso dos profetas e salmistas, todas

as aspirações e antecipações da Antiga Aliança tornam-se “ato”; como aquele que é o pico e grau mais perfeito de toda a evolução anterior; como aquele que era o objetivo e significado final de toda a evolução de um povo e uma estirpe; como aquele, em suma, no qual termina seu próprio círculo de vida e esgota seu dever histórico.

E, além disto, há a intuição de que ele representa e simboliza Deus, pois, em sua batalha e triunfo, em seu amor e ânsia pela salvação, há a “suspeita” e o pressentimento do sinal daquele que o enviou e o situou. Há a intuição de sua condição de Filho, de escolhido, de chamado, de enviado e de plenipotenciário da Divindade e, em grau superior, como aquele único que, apenas por Deus inteligível e possível, representa e repete a essência divina de forma humana. Há a intuição de que, graças a Cristo, a aliança entre o ser humano e Deus foi instituída; de que, por sua intervenção, ele foi adotado e promovido por ele; de que a vida tem valor como sacrifício e presente que é feito a Deus, ao qual Deus dispensa sua complacência

Mas, menos intensa é a intuição de que Cristo é o “mediador” que “cobre”, defende e se reconcilia, pois o abismo que separa a criatura de seu criador, o fosso entre o sagrado e o profano, entre o pecador e o sagrado, não é diminuído pelo conhecimento do Evangelho de Cristo. Pelo contrário, fica maior. Mas, em virtude de um impulso espontâneo da emoção correspondente, Cristo é concebido aqui como

aquele em quem o sagrado se revela e, ao mesmo tempo, como um meio e um recurso para se aproximar do sagrado.

E esse impulso poderia surgir espontaneamente e buscar sua expressão mesmo onde não fosse preparado e sustentado, como na Judeia e na antiguidade, pela tradição de uma mística de sacrifícios cultuais, pois trata-se de um instinto religioso natural e é uma necessidade que está envolvida na própria emoção do numinoso.

Não deve ser censurado que essas intuições estejam incluídas na dogmática cristã, mas que seu caráter de intuições livres, nascidas da faculdade divina, seja desconhecido; que elas sejam dogmatizadas, teorizadas e deduzidas, sempre de uma forma muito discutível, de necessidades exegéticas ou dogmáticas e, finalmente, que se ignore o que propriamente são: externalizações, tentativas de expressão do sentimento e que se atribua a ela uma importância graças à qual passam a ocupar o ponto central do interesse religioso, que deve ser reservado para apenas uma coisa: a própria emoção do divino.

Mas onde aconteceu uma verdadeira intuição "do sagrado no fenômeno" tem lugar, se apresenta um elemento que poderia ser designado como um "sinal concomitante", porque não é a base da faculdade divinatória, mas sua confirmação. Referimo-nos à vida e força espiritual, exaltada e transbordante sobre a natureza e o mundo ao redor que encontramos na imagem histórica de Cristo.

Na história geral do espírito e, em particular, na história da religião, encontramos casos semelhantes. Eles se mostram na genialidade e na vocação dos grandes profetas de Israel, sob a forma de intuição e pressentimento divinatório. Na vida de Cristo eles aparecem como elevado “dom do espírito”.

Essas coisas não são de forma alguma “milagres”, mas potências naturais e extremamente naturais, como a nossa vontade que comanda nosso corpo. Mas elas ocorrem apenas naquelas pessoas a quem foi dado o espírito com uma forma e uma vida mais elevadas. E é natural que seja oferecido em sua forma mais intensa onde o espírito se uniu mais de perto e intimamente com seu fundamento eterno, onde repousa sobre ele inteiramente e, portanto, fica livre para sua obra suprema. Por esta razão, sua existência e manifestação podem ser um sinal concomitante.

Finalmente, também é claro que a paixão e a morte de Cristo devem se tornar objeto de uma intuição e uma valorização sentimental de força incomum. Se sua vinda ao mundo e, portanto, sua própria vida, são consideradas um reflexo e revelação de uma vontade eterna de amor, será mais uma obra de amor e confiança *in passio* e *passio magna*.

A cruz se torna *speculum æterni patris* (espelho do Pai eterno). Mas não só do Pai, não só do mais alto aspecto racional, mas do sagrado em geral, pois Cristo é o compêndio, o resumo e a conclusão

da evolução anterior a ele, especialmente porque aquele problema místico que misteriosamente rola por todo o Antigo Testamento, desde o Segundo Isaías e Jeremias, passando pelo Livro de Jó e os Salmos, se repete em sua forma clássica na vida, paixão e morte de Jesus e chega ao ápice nele: o mistério da dor e da "morte inocente do justo".

O capítulo XXXVIII do livro de Jó é uma antecipação do Gólgota e no Gólgota se repete e se aperfeiçoa a solução que o "problema" já havia encontrado anteriormente em Jó. A solução estava, como vimos, inteiramente no irracional e, apesar disso, era uma solução.

A dor do justo já é apresentada no Livro de Jó com o sentido clássico de que nele o misterioso é revelado na realidade, com as evidências mais próximas e imediatas. A cruz de Cristo __ símbolo do mistério eterno __ é a consumação e o arremate deste sentido e ao entrelaçar desta forma, na cruz, o elemento racional de sua significação com este outro irracional, misturando o patente com o misterioso que é vislumbrado e suspeitado, o amor maior com a terrível ira (*orgé*) do *numen*, o sentimento cristão aplicou, da maneira mais viva, a categoria do sagrado e produziu a mais profunda intuição religiosa que pode ser encontrada na história da religião.

Isto, insisto, é o que deve ser perguntado, se alguém quer medir as religiões uma por outra e se alguém quer determinar qual delas é a

mais perfeita. A última instância para medir o valor de uma religião, como tal religião, não pode ser o benefício prestado à cultura, nem à sua relação com os limites da razão e da humanidade, que se acredita serem capazes de rastrear com antecedência e, sem ela, nem suas exterioridades. O critério para essa avaliação só pode emergir do que é seu verdadeiro e íntimo núcleo: a própria ideia do sagrado e se a religião a respeita fiel e plenamente ou não.

Claro que não se pode discutir o valor e a validade das intuições religiosas com pessoas que não se aprofundaram, por elas mesmas, na emoção religiosa. De nada serve aqui a argumentação corrente ou mesmo a prova moral. Além disso, ambas são impossíveis com base em fundamentos conceituais.

Por outro lado, porém, todas as críticas ou refutações vindas desse lado são frágeis e ultrapassadas. Suas armas são demasiado curtas e não podem ferir, já que o atacante é colocado fora do campo de luta. Mas também não estamos sujeitos a essas intuições, que são apenas efeitos da impressão produzida pelo relato evangélico e seu protagonista, de acordo com a categoria do sagrado. Também não estamos sujeitos, afirmo, às oscilações fortuitas dos resultados exegéticos e às torturas da justificativa histórica. Mesmo sem eles podemos tê-los, porque procedem da própria intuição divinatória.

XXIV - APRIORISMO RELIGIOSO E HISTÓRIA

Nós distinguimos o sagrado como uma categoria pressuposta do espírito racional, do sagrado como manifesto no fenômeno. Esta distinção nos leva, finalmente, a outra, para nós corrente entre a revelação exterior e a interior, entre a revelação geral e a particular.

Ambas as distinções são, na análise final, uma só e levam à relação que existe entre a "razão" e a "história", se se deseja admitir aqui também a terminologia, segundo a qual todo conhecimento que atinge a alma a partir de princípios inatos é entendido sob o nome de "razão" e se opõe àqueles outros conhecimentos que, pelo contrário, são fundados e relacionados a fatos históricos.

Qualquer religião que pretenda ser algo mais do que fé na tradição e na autoridade; toda religião que, como acontece acima de tudo com o cristianismo, quer se apoiar na convicção, em um estado íntimo e pessoal de persuasão, ou seja, no reconhecimento íntimo de sua verdade, deve supor, na alma, princípios, segundo os quais ela pode ser substantivamente reconhecida como verdadeira[170].

Ora, esses princípios devem necessariamente ser princípios pressupostos, que não podem nos dar nenhuma "história", nenhuma experiência. É realmente edificante ouvir que esses princípios são

---

[170] O testemunho da existência de tais princípios é o testemunho do *spiritus sancti internum*, do qual já falamos. E, de fato, se isto não fosse imediato, seria preciso, para reconhecê-lo como verdadeiro, outro testemunho *spiritus sancti internum* e este, outro e assim por diante até o infinito.

gravados no coração pelo dedo do “Espírito Santo” no curso da “história”.

Mas isto não faz sentido, pois, quem afirma isto, como ele sabe que foi o Espírito Santo que os escreveu no coração com seu dedo e não um espírito enganador ou a fantasia popular? Atribui-se então a si mesmo a faculdade de distinguir a grafia deste dedo, a capacidade de diferenciar a escrita do espírito de outros escritos. Ou seja, independentemente da história, ele já tem uma ideia pressuposta do que é o espírito.

Mas, além disso, a história , isto é, a história do espírito supõe algo, um objeto do qual ela é a história, uma “chave” qualificada, dotada de seu próprio poder que pode evoluir e o sentido de cuja evolução consiste em chegar a ser aquilo que estava predisposto e destinado a ser.

Um carvalho pode evoluir e, a este respeito, pode ter algo análogo a uma história. Um monte de pedras, não. É possível seguir o fio de uma narrativa, amplificações e reduções casuais, translações e agrupamentos de elementos que se agregam. Mas isso não é um relato histórico no sentido profundo.

Há história de um povo na medida em que esse povo começa sua trajetória com certas predisposições, talentos, determinações, rudimentos; na medida em que já é algo para chegar a ser o mesmo, de uma forma explícita e desenvolta.

É um empreendimento doloroso e inconveniente fazer a biografia de uma pessoa que não tem nada próprio, nada inato e predisposto e que, portanto, é apenas um ponto de passagem na cadeia fortuita das causas externas. A biografia não é uma descrição real de uma vida real, a não ser quando, em virtude da ação recíproca de estímulos por um lado e disposições naturais por outro, algo específico se origina nessa vida, que não é nem produto de um mero desenvolvimento, nem a soma de meras impressões e traços produzidos por causas externas como em uma lousa em branco.

Quem quiser obter a história do espírito precisa partir de um espírito qualificado. Qualquer um que se refira à história da religião precisa possuir um espírito especialmente qualificado para a religião.

A religião "é feita" na história, em primeiro lugar, porque na evolução histórica do espírito humano, graças à ação mútua de estímulos e disposições naturais, estas últimas se "realizam" em uma forma determinada por este jogo mútuo. Em segundo lugar, graças à própria predisposição, certas partes da história são vislumbradas como manifestações do sagrado, cujo conhecimento influencia a natureza e o grau do momento anterior. Em terceiro lugar, porque, em virtude das duas fases anteriores, uma comunidade se estabelece com o sagrado no conhecimento, no sentimento e na vontade.

Assim, a religião é um produto da história, uma vez que a história, por um lado, desenvolve a "predisposição" natural ao conheci-

mento do sagrado e, por outro lado, é, em parte, “manifestação” do sagrado. Religião natural em oposição à história não existe. Religião inata, muito menos.

Os conhecimentos pressupostos não são aqueles que todo ser racional “tem”, pois estes seriam conhecimentos inatos, mas aqueles que ele “pode ter”. Mas os altos conhecimentos pressupostos são aqueles que todos podemos ter, mas, na experiência, eles não se despertam sozinhos, mas são despertados por outros melhor dotados para eles.

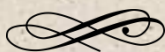
Em relação a estes conhecimentos, a “disposição” geral nada mais é do que a capacidade de recebê-los e julgá-los, mas sem produzi-los ela mesma. Esta produção só ocorre em alguns indivíduos especialmente “dotados”. Este “dom” é um grau superior, um aprimoramento da “disposição” geral, que difere dela, não só em grau, mas também na natureza.

Isto é claramente visto na esfera da arte. O que na massa é apenas a faculdade de receber, sentir e julgar, graças ao gosto cultivado, converte-se no artista em invenção, criação, composição, produção genial espontânea.

E esse nível superior, esse poder do talento musical, que na massa é apenas capacidade para a emoção musical e que no compositor é revelação e produção musical, não significa, evidentemente, uma mera diferença de grau.

O mesmo se aplica na esfera do sentimento religioso de criação e revelação. Também na massa há essa “predisposição” na forma de receptividade à religião e à sua avaliação e conhecimento peculiares.

A “disposição” geral é “espírito”, mas apenas na forma de *testimonium spiritus internum* e este, por sua vez, só *ubi ipsi visum fuit* (somente onde foi visto). Mas a potência e nível superior dessa “disposição”, que não pode ser deduzida a partir da primeira, é o “profeta”, ou seja, aquele que possui o “espírito” na forma de uma voz interior, da faculdade divinatória e, graças a isso, como um poder de criação religiosa.

Mas, sobre este grau, sobre o profeta, ainda se pode pensar que existe um terceiro, ainda superior, que não poderia ser deduzido a partir do segundo, já que o segundo não se deduz do primeiro. Trata-se daquele que, por um lado, possui o “espírito” em toda a sua plenitude e, por outro, ele mesmo, sua pessoa e sua obra se tornam objetos da intuição divinatória, na aparência e na manifestação do sagrado. Este é mais do que um profeta; ele é o “Filho”.

GLOSSÁRIO

Actus purus, realidade imperfeita.

Alienum, o estranho, o estrangeiro.

Analítica (unidade), união de impressões diferenciadas de um objeto.

Analítico (julgamento), julgamento cujo predicado é apenas parte e desdobramento do que é pensado no assunto.

Anamnesis, recordação.

An-atman (doutrina), doutrina segundo a qual a alma não é um eu independente que persiste.

Animismo, teoria que dá origem à religião do culto aos mortos.

Annihilatio, aniquilação.

Anyad, do sânscrito: *alienum*, estranho, estrangeiro.

Apaitheisthai, desviar, aplacar por meio de apelos.

Apathes, apático, sem paixões.

Apologética, defesa da religião, apologia da religião.

Apophtegmata ton pateron, sentenças do pai.

Apotrepein, desviar, conciliar.

Arreton, inefável.

Askese, ascetismo.

Brahma, divindade indiana.

Categoria "a priori", uma forma de pensar que precede, condiciona, modela toda experiência e é pressuposta. Pressuposta.

Categoria, forma de pensamento, conceito primário.

Causae secundae, causas naturais diferentes da primeira causa que é a divindade.

Certitudo salutis, certeza da salvação da alma.

Conformen esse verbo, conformado com o verbo, homogêneo com ele.

Cristologia, doutrina sobre a pessoa de Cristo.

Daimonion, demoníaco.

De gustibus non est disputandum, gostos não se discutem.

De servo arbitrio, sobre a vontade não livre.

Deinos, enorme.

Deus ipse ut est in sua natura et majestate, Deus tal como é por sua natureza e majestade.

Deus, santo forte, santo imortal.

Dysteleologia, contradição com os fins.

El Schaddaj, Eljon, denominação hebraica de Deus

Elohim, denominação de Deus em hebraico.

Epekeina, o além.

Eros, amor sexual. Também amor entusiasmado para o belo e pelo mundo das ideias e ideais em Platão.

Ethos, moralidade.

Euphemia, silêncio por medo de usar palavras inconvenientes.

Evolucionismo, teoria segundo a qual tudo é produzido pela evolução gradual.

Exegético, que se refere à interpretação das Escrituras.

Facies Dei revelata, a face descoberta de Deus.

Fos, luz.

Gnóstico, herege dos primórdios do cristianismo.

Hagios, sagrado.

Heimarmene, destino, fada.

Henose, encontro essencial com o divino no misticismo.

Hesychia, estado de profunda quietude da alma no místico.

Hormuz, nome persa de Deus.

Immobilis, não movido por paixões.

In actu, na realização.

In metuendis mirabilibus et judiciis suis incomprehensibilibus, em seu terrível milagre e sua justiça inconcebível.

Incarnatu, encarnado.

Kahin, vidente.

Logion, sentença com autoridade divina.

Majestas divinas, metuenda voluntas, majestade divina, vontade terrível.

Mania, santa embriaguez.

Mastaba, tumba egípcia.

Menei he orge, a ira persiste.

Mirae speculationes, especulações especiais.

Mística, conhecimento do suprassensível, do divino, não pelos sentidos ou pensamento, mas pela experiência íntima (ver *Henose*).

Moderni (teólogos), teólogos medievais que introduziram métodos aristotélicos no edifício teórico da doutrina da Igreja.

Nemo audit verbum, nisi spiritu intus docente, ninguém entende a palavra exceto aquele a quem o Espírito fala internamente.

Nominalismo, doutrina escolástica segundo a qual conceitos gerais não têm existência fora do pensamento. Seu oposto é o *realismo*.

Numen, entidade sobrenatural sem representação mais exata.

Ocasionalistas, aqueles que professam a doutrina de que segundas causas são apenas "ocasiões", mas Deus é a verdadeira causa.

Panteísmo, doutrina que atribui vontade a tudo, até mesmo a coisas inanimadas.

Pathe, paixão.

Pneumático, espiritual, pleno de espírito.

Polidemonismo, crença em uma multiplicidade de demônios.

Pragmatismo, teoria de que o sinal característico da verdade é que ela sirva e proponha um fim.

Psicologia naturalista, tentativa de explicar a alma pelos processos mais baixos.

Racionalismo (na religião), compreensão do divino por provas e conceitos.

Sebastos, majestoso.

Sebesthai, honrar com medo.

Segundo Isaías, profeta desconhecido, autor da segunda parte do Livro de Isaías.

Sensorialismo, teoria segundo a qual todo conhecimento vem apenas dos sentidos.

Sintética (unidade), união de impressões referentes a um único objeto.

Sintético (juízo), julgamento em que um predicado é adicionado ao sujeito que não está contido no assunto.

Spiritus sanctus em corde, o espírito sagrado no coração.

supranaturalismo, doutrina que a divindade às vezes interrompe o curso natural das coisas.

Synterese, a faísca divina no homem.

Tantrismo, uma manifestação religiosa da Índia.

Tao, o divino e absoluto na especulação chinesa.

Teísmo, hipótese de um Deus pessoal, que está fora do mundo, e age sobre ele com sua vontade.

Teopantismo, doutrina de que Deus é tudo e tudo está incluído em si mesmo. O mesmo que panteísmo.

Teosofia, tentativa de formar, com meios fantástico, uma ciência de Deus e do divino.

Thambos, espanto, espanto.

Thateron, alheio, estranho.

Theion, o divino.

transcendente, o que transcende toda a experiência.

Trisagion: agios o theos, agios ischyros, agios athanatos, santo Deus, santo forte, santo imortal.

Ubi ipsi visum fuit, onde ele foi visto.

Ubi nihil vales, ubi nihil velis, não queira nada onde não pode nada.

Via eminentiae et causalitatis, um método de definir Deus exaltando as propriedades empíricas e reduzindo toda a causalidade a Deus.

Via negationis, procedimento para encontrar denominações de Deus através da negação.

Voluntarismo, doutrina de que a vontade é a parte principal da alma.

Xamanismo, uma das primeiras e mais rústicas formas de religião, com feiticeiros e possuídos.

Yahveh (Javé), nome do Deus do povo de Israel, que depois se transformou em Jeová.

CRÉDITOS

Título original: *Das heilige*

Tradutor: Souza Campos, E. L. de

Revisão, diagramação e edição: Souza Campos, E. L. de

ÍNDICE